أنطوني غيدنز

الرأسمالية والنظريّة الاجتماعية الحديثة

تحليل لكتابات ماركس و دوركهايم و ماكس فيبر



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

الرأســمالية
والنظريّة الاجتماعية
الحديثة

الرأسـمالية والنظريّة الاجتماعية الحديثة

تحليل لكتابات ماركس و دوركهايم و ماكس فيبر

أنطوني غيدنز

ترجمة

فاضل جتكر



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة

ISBN: 978-9953-27-847-6

Authorized Translation from the English Language Edition:

Capitalism & Modern Social Theory

Dar Al Kitab Al Arabi دار الكتاب العربي

P.O.Box 11-5769 ص. ب.
Beirut 1107 2200 Lebanon بيروت، 1107 2200 لبنان
Tel (+961 1) 800811-862905-861178 هاتف
Fax (+961 1) 805478 فاكس
E-mail daralkitab@idm.net.lb بريد إلكتروني

www.dar-alkitab-alarabi.com

صدرت هذه الطبعة باتفاقية نشر خاصة بين الناشر دار الكتاب العربي
ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

المحتويات

رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارىء:

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة. وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم»، بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجيّ تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاَّقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم» والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع الثقافة، يمكن زيارة موقع المؤسسة: www.mbrfoundation.ae.

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت ـ الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقفٍ لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي، من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

كلمة شكر وعرفان

يطيب لي أن أعبر عن امتناني للأشخاص التالية أسماؤهم، وهم جميعاً إما قرؤوا أو علَّقوا شفهياً على جملة المقالات التي استندتُ إليها لكتابة أجزاء هذا السِّفر: جون بارنز، باسيل بيرنشتاين، جون كارّول، بيرسي كوهن، نوربرت إلياس، جيوفري إنغهام، تيري جونسون، غافين ماكنِّزي، إيليا نوستادت وإيرفن زايتلن. ويسرني أن أشكر على نحوٍ خاص أولئك الذين اطلعوا على المخطوطة كلها: مارتن آلبرو، توم بوتومور، ديفد لوكوود، ستفن لُوكَسْ، وجون ركس. مدين أنا أيضاً بالامتنان لكل من: بارباره ليونارد، لوريت ماكِّينزي، وبريجيت برنتيس؛ كما لزوجتي جين غيدنز.

تمهيد

العقل موجود دائماً، ولكن ليس بصيغة معقولة باستمرار ــ ماركس

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form - Marx

أُلّف هذا الكتاب من منطلق الاعتقاد بوجود شعور واسع الانتشار لدى السوسيولوجيين بأن النظرية الاجتماعية باتت بحاجة إلى مراجعة جذرية. ولابد لمثل هذه المراجعة من أن تبدأ من نوع من إعادة النظر في جملة أعمال أولئك الكتاب الذين وضعوا الأطر المرجعية الرئيسية للسوسيولوجيا الحديثة. وعلى هذا الصعيد، ثمة ثلاثة أسماء تحتل مركز الصدارة فوق أسماء سائر الآخرين: وهم ماركس، ودوركهايم، وماكس فيبر. أما الأغراض التي أروم تحقيقها في هذا العمل فهي ذات شقين: تقديم تحليل دقيق، ولكنه شامل، لجملة الأفكار السوسيولوجية لكل من هؤلاء المؤلفين الثلاثة، أولاً؛ ومعاينة بعض نقاط الافتراق الرئيسية بين آراء ماركس المميزة من جهة، ونظيرتها لدى الكاتبين اللاحقين من الجهة الأخرى، ثانياً. لا أدعي توفير أي نوع من أنواع التقويم الإجمالي للعلاقة بين السوسيولوجيا 'الماركسية' ونظيرتها 'البرجوازية'، غير أنني آمل أن يساهم هذا الكتاب في إنجاز المهمة التمهيدية لفتح الطريق عبر فيض متاهة التأكيدات والتأكيدات المضادة، هذا الفيض الذي دأب على إغراق مناقشة هذه القضية. من المحتوم أنني قمت بتغطية مساحات واسعة معروفة ومألوفة. غير أن أعمالاً بحثية جديدة سلّطت الأضواء على جوانب أساسية من كتابات المؤلفين الثلاثة جميعاً، وأنا مؤمن بأن تحليلي يختلف اختلافاً لافتاً عن بعض الأعمال المعتمدة في هذا المجال.

ولا أزعم أنّ كتابات المؤلفين الذين تمت مناقشتها في هذا الكتاب تمثل

التيارات المهمة الوحيدة التي باتت جزءاً من السوسيولوجيا في الفكر الاجتماعي، ولكنَّ العكس هو الصحيح. لعل السِّمة الأكثر إدهاشاً في الفكر الاجتماعي على امتداد الأعوام المئة من 1820 إلى 1920 هي الوفرة المفرطة للصيغ النظرية المتنوعة التي طُوِّرت خلال تلك الفترة. فأعمال مجايلي ماركس، مثل توكفيل، كونت، وسبنسر، مازالت ذات أهمية محددة بالنسبة إلى مشكلات السوسيولوجيا الحديثة، ولربما كان من المنطقي أكثر شمول هؤلاء المؤلفين بوصفهم موضوع مناقشة تفصيلية في هذا السِّفر. غير أنني قررت ألا أفعل لضيق المكان من ناحية، ولكون تأثير ماركس اليوم أكبر، بما لا يقاس مع أي من هؤلاء الكتاب (وبجدارة، من منطلق المحتوى الفكري الأعمق في أعمال ماركس) من ناحية ثانية. يضاف إلى ذلك أن من الممكن، وإن مع العديد من التعديلات والتوسيعات الوسيطة إرجاع أكثرية الفروع المهيمنة للنظرية الاجتماعية الحديثة، إلى المؤلفين الثلاثة الذين ركّزتُ هذا الكتاب عليهم. من الواضح أن أعمال ماركس هي المنبع الرئيسي لمختلف صيغ الماركسية الجديدة؛ أمّا كتابات دوركهايم فيمكن اعتبارها مصدر الإلهام المهيمن الكامن وراء 'الوظيفية ـ البنيوية'؛ وأن بعضاً من بدائل الفنومينولوجيا الحديثة مستمد، مباشرةً أو مداورة، من كتابات ماكس فيبر. يضاف إلى ذلك أن تأثير ماركس، دوركهايم، وفيبر، في إطار مجالات أكثر تحديداً في السوسيولوجيا، كما في دراسة التراتب الاجتماعي، الدين، وما إليهما، كان أساسياً.

وكما أشار دوركهايم نفسه في توطئة لأحد الكتب عن كانط من تأليف صديقه وزميله هاملين، فإن كل من يسعى إلى تصوير فكر أناس منتمين إلى زمن مختلف عن زمانه هو، يجد نفسه في مواجهة مأزق معين. إما أن يحافظ على لغة المصطلحات الأصلية المعتمدة في أعمال المؤلف، مخاطراً بأن يبدو عَرْضُه بالياً، وغير ذي علاقة، إذن، بالأزمنة الحديثة؛ أو أن يبادر، بوعي، إلى تحديث مصطلحاته، فيواجه خطر أن يأتي تحليله غير صادق مع أفكار الكاتب المعني. ومما ينطوي على قدرٍ كبير من المغزى بالنسبة إلى الأهمية المعاصرة للفكر الاجتماعي عند المؤلفين الثلاثة المبحوثين في هذا الكتاب أن هذا المأزق، في تحليل كتاباتهم، لا يعرض أي صعوبات بالغة الحدة. وحيثما واجهت مشكلات من هذه النوعية، وجدتني ميالاً إلى

خيار الحفاظ على الصياغة الأصلية. أما بالنسبة إلى الكُتّاب الذين يجري تحليل أعمالهم في هذا السِّفر، فإن الصعوبات الرئيسية المطروحة تتعلق بترجمة العبارات ذات النكهة الثقافية الألمانية أو الفرنسية الخاصة إلى اللغة الإنكليزية ثمة كلمات مثل غايست Geist أو ربرزنتاسيون كولّكتيف représentation collective بلا نظائر إنجليزية مقنعة، وهي نفسها تعبر عن بعض التباينات في مجال التنمية الاجتماعية بين بريطانيا، ألمانيا، وفرنسا، تلك التباينات التي تتم ملامستها في هذا الكتاب. لقد حاولت حل مثل هذه المشكلات، قدر الإمكان، عن طريق التنبه لجملة ظلال المعاني المتضمنة في النصوص الأصلية، ومن خلال إيراد اقتباسات كثيراً ما درجتُ على تعديل ترجماتها الموجودة.

ليس هذا عملاً نقدياً؛ إنّما عمل قائم على العرض والمقارنة. وعن طريق استخدام صيغة الحاضر حيثما كان ممكناً، وقد حاولت تأكيد الأهمية المعاصرة لهؤلاء المؤلفين. ولم أسعَ إلى تحري نقاط الضعف أو الغموض الموجودة في أعمال ماركس، دوركهايم، أو فيبر، بل حاولت، بالأحرى، تبيان الاتساق الداخلي الذي يمكن تلمُّسه في كتابات كل من المؤلفين. هذا وقد دأبت أيضاً، بمقدار ما استطعت، على تجنب الكدح البحثي المتمثل بالتعرف على منابع الأفكار الواردة في كتابات الشخصيات الثلاثة. إلا أن الإتيان على ذكر مؤلفين آخرين ومدارس فكرية أمر يتعذر اجتنابه كلياً على نحوٍ محتوم، لأن الثلاثة، جميعهم، كتبوا بنبرة سجالية. وقد بقيت حريصاً بعض الشيء على إبراز 'الجذور' الاجتماعية والتاريخية للكتاب الثلاثة الذين يتم تحليل أعمالهم هنا، لأن ذلك جوهري بالنسبة إلى التفسير الملائم والصائب لكتاباتهم. وبطرائق مختلفة، بالطبع، تقدم شخصيات الرجال الثلاثة نقائض درامية مثيرة، تبقى، دون شك، ذات علاقة بشرح النظريات الاجتماعية التي قاموا بصياغتها. لقد أهملت هذا لأن هدفي ليس هو تحليل الجذور 'السببية' للكتابات المدروسة في الكتاب. فاهتمامي متوجه نحو حلحلة بعض العلاقات الفكرية المعقدة بين الثلاثة.

لم أحاول، في الفصول الختامية مقارنة أعمال دوركهايم وفيبر على نحوٍ مباشر، بل فضلت، بدلاً من ذلك، استخدام كتابات ماركس نقاطاً مرجعية. يتعرض

تقويم نقاط الاندماج ومواضع الافتراق بين كتابات ماركس من جهة، وكتابات دوركهايم وفيبر من جهة ثانية، للتعقيد جراء حقيقة النشر المتأخر لأعمال ماركس المبكرة. فتقويم المضمون الفكري لكتابات ماركس في ضوء هذه الأعمال التي نُشرت، على أهميتها القصوى في تقويم فكر ماركس، للمرة الأولى بعد نحو قرن كامل من كتابتها، لم يصبح ممكناً إلا مؤخراً نسبياً، منذ نحو عقد، بعد موت دوركهايم (1917) وفيبر (1920). لقد حاولت في روايتي لقصة كتابات ماركس أن أبقى متحرراً من ثنائية أعمال ماركس 'الشاب' وماركس 'الناضج' أو 'الكهل' التي ظلت مستبدة بالجزء الأكبر من الدراسات البحثية الماركسية لـ رأس المال في 1857 – 1858 (أسس نقد الاقتصاد السياسي Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie) لا تترك مجالاً للشك في أن ماركس لم يتخلَّ عن المنظور الذي استرشد به في كتاباته المبكرة. غير أن أولئك الذين تبرعوا بإعلان صحة هذا الزعم ظلوا، عملياً، في مجال تحليل فكر ماركس، ميالين إلى التركيز على جزء واحد من كتاباته مع استبعاد الجزء الآخر. أما أنا فقد حاولت أن أقدم تحليلاً متصفاً بقدرٍ أكبر من التوازن والتكامل، تحليلاً يحافظ على المكانة الأساسية لـ رأس المال في عمل حياة ماركس.

باستثناء ماركس بالذات، ليس ثمة إلا القليل من المفكرين الاجتماعيين الذين كان مقدراً لهم أن يتعرضوا لقدرٍ مطرد من إساءة الفهم مثل دوركهايم. ففي حياته دأب أكثر النقاد على عدِّ كتاباته النظرية منطوية على فكرة 'عقل جماعي' ميتافيزيقية غير مقبولة. وهناك كلام متعاطف أحدث ساهم إلى حدٍّ كبير في تبديد مثل هذا النوع من التفسير الخاطئ؛ غير أنه أحل محله تفسيراً يكاد يركز الضوء كله تقريباً على وظيفية دوركهايم. أما في هذا الكتاب فقد سعيت إلى إنقاذ دوركهايم بوصفه مفكراً تاريخياً. فعلى الدوام ظل دوركهايم يؤكد الأهمية الحاسمة للبعد التاريخي في السوسيولوجيا، وأنا مؤمن بأن من شأن أي تقدير لهذا الموقف أن يفضي إلى تقويم مختلف تماماً لفكر دوركهايم عمّا هو مسلَّم به عادةً. لم يكن دوركهايم مهتماً في المقام الأول بـ 'مشكلة النظام'، بل بمشكلة 'طبيعة النظام المتغيرة' في سياق تصور محدد للتطور الاجتماعي.

قد تكون كتابات فيبر هي الأكثر تعقيداً بين تلك التي يتم تحليلها في هذا الكتاب، وهي تتحدى أي معالجة سهلة على مستوى عام. وأظن أن هذه الحقيقة قادت إلى نوع من الإخفاق، في بعض المناقشات الثانوية، في الإمساك بالاتساق الجوهري في عمل فيبر. وليس القول بأن تنوع مساهمات فيبر بالذات يميط اللثام عن المبادئ المعرفية (الأبستمولوجية) التي تنبيها في بوتقة واحدة من الكتابات ما هي إلا مفارقة ظاهرية. فكانطية فيبر الجديدة الجذرية تشكل الأساس العميق الذي يجمع مقالاته المختلفة في مجالات متباينة داخل إطار متجانس. ولعل هذا بالذات هو الذي يؤدي، في جوانب مهمة معينة، إلى خلق اختلافات غير قابلة للتوفيق قمت بتحليل بعضها في الفصول الختامية، بين نظرية فيبر الاجتماعية ونظرية كل من دوركهايم وماركس.

قد يكون إيراد نقطة واحدة أخيرة ضرورياً. أعتقد أن على السوسيولوجيين أن يكونوا دائمي التنبه إلى السياق الاجتماعي الذي تتم فيه صياغة النظريات. إلا أن تأكيد هذا لا يعني القبول بأي موقف نسبوي (مهووس بالنسبية) كلياً، موقف يُبقي 'صلاحية' أي تصور محصورة فقط بالظروف التي تمخضت عنه. ومصائر كتابات ماركس شاهد على صحة هذا الكلام. لقد جادلتُ قائلاً إن نظرية ماركس صيغت في مرحلة مبكرة من التطور الرأسمالي، وإن التجربة اللاحقة لبلدان أوروبا الغربية الطليعية أو الرائدة ساعدت على تفصيل طبعة 'ماركسية' مختلفة جوهرياً عن تلك التي صاغها ماركس أساساً. ما من قالب من قوالب النظرية العملية إلا وله قدِّيسهُ الخاص الذي يحمل اسم بولس، ومن شأن هذا الأمر أن يُعد حتمياً ضمن حدود معينة. غير أن الإقرار بهذا لا يعني التسليم بالرأي المألوف القائل بأن التطور اللاحق للنظام الرأسمالي قد أثبت أن ماركس كان 'على خطأ'. فكتابات ماركس اليوم لا تزال توفر تصوراً للمجتمع والتاريخ، تصوراً جديراً ومجدياً إذا قارنّاه بنظائره لدى مؤلفين لاحقين، آخرين. ولا أظن أن هذه الاختلافات قابلة للتسوية بالمعنى التقليدي حيث يتم 'إثبات' أو 'دحض' نظريات علمية عن طريق الاختبار التجريبي. إلا أنها ليست في الوقت نفسه عصيّة على المرجعية التجريبية مثل النظريات الفلسفية. ومع أن رسم الخط الفاصل بين السوسيولوجيا والفلسفة الاجتماعية بالغ الصعوبة، فإن

هذا الخط موجود. وأنا على يقين من أن أساتذة السوسيولوجيا يخطئون إذا حاولوا حصر أفق اختصاصهم بتلك المجالات التي يمكن إخضاعها للاختبارات التجريبية بسهولة. إنه السبيل المفضي إلى شكلانية عقيمة تقوم بتحويل السوسيولوجيا إلى لبينسفرمد lebensfremd، وغير ذات علاقة، إذن، بالقضايا التي يتعين على المنظور السوسيولوجي أن يساهم فيها بالذات، في المقام الأول.

أنطوني غيدنز

3 آذار/مارس 1971

المقدمة

في محاضرته الاحتفالية التي ألقاها بكامبرج في 1895 عَبَّر اللورد آكتون عن الاقتناع بأن هناك 'خطاً واضحاً وجلياً' يفصل العصر الحديث في أوروبا عن ذلك الذي سبقه. فالعهد الحديث لم يخلف الحقبة الوسيطة 'خلافة طبيعية بآيات تحدُّر خارجية شرعية':

دونما تبشير، أسَّسَ لنظام جديد، ففي ظل قانون قائم على التجديد، مقوِّضاً حكم الاستمرارية القديم. ففي تلك الأيام أطاح كولومبوس بمفاهيم العالم، وقَلَب شروط الإنتاج، الثروة، والسلطة رأساً على عقب؛ في تلك الأيام حرر ماكيافيلي الحكم من أسر القانون؛ وقام إيراسموس بتحويل تيار العلم القديم من قنوات التجديف إلى قنوات الإيمان المسيحي؛ ونجح لوثر في تحطيم قيود السلطة والتقاليد في أقوى حلقاتها؛ وتمكن كوبرنيك من بناء صرح قوة لا تُقهر طبعت إلى الأبد بطابع التقدم الزمن المرشح للمجيء... كان استيقاظاً لحياة جديدة؛ بات العالم يدور في فلك مختلف، محدداً بتأثيرات غير معروفة من قبل[1].

ثم يتابع آكتون ليقول إن هذا السحق للنظام القديم في أوروبا كان منبع تطور العلم التاريخي. فالمجتمع التقليدي، تحديداً، يتطلع باستمرار إلى الماضي، والماضي هو حاضره. ولأن هذا هو الحال، بدقة، ليس ثمة أي اهتمام بـ 'التاريخ' كتاريخ؛ فاستمرار الأمس واليوم يقلص الوضوح الذي يمكّن من رسم الحدود بين ما 'كان' وما هو 'كائن'. ولذا فإن وجود علم للتاريخ يفترض سلفاً عالماً زاخراً بالتغيير، وعالماً بات فيه الماضي، إلى حدٍّ معين، عبئاً يحاول الناس التحرر منه، على نحوٍ أكثر تخصيصاً. في الحقبة الحديثة لم يعد الناس يقبلون بشروط الحياة التي يولدون

---

(1) لورد آكتون: محاضرات عن التاريخ الحديث (لندن، 1960)، ص: 19.

فيها بوصفها مسلمات حتمية دائمة، بل يحاولون فرض إراداتهم على الواقع لإجبار المستقبل على اتخاذ شكل متناغم مع رغباتهم.

إذا كانت أوروبا النهضة هي التي أفرزت اهتماماً بالتاريخ، فإن أوروبا الصناعية هي التي وفرت شروط انبثاق السوسيولوجيا. ومن الممكن القول إن ثورة 1789 الفرنسية كانت واسطة التفاعل بين هاتين الحُزْمتين شديدتي التركيب والتعقيد من الأحداث. وتبعاً للمعايير العادية، كانت بريطانيا البلد الأول الذي فاز بقدر معين من الحكم الديمقراطي؛ ولكن عملية التغيير الاجتماعي والاقتصادي التي قلبت المجتمع في بريطانيا من القرن السابع عشر وصاعداً كانت تقدمية الطابع نسبياً، على الرغم من أن هذا لم يتحقق دون ثورة سياسية. أما الثورة في فرنسا فقد قامت على نحوٍ مسرحي مثير، باستنفار الطبقة الأرستقراطية ذات الامتياز لدى النظام القديم ضد حلم مجتمع جديد مؤهل لتحقيق المبادئ العامة للعدالة والحرية. رأى إعلان حقوق الإنسان المعتمد في 1789 أن 'تجاهل حقوق الإنسان' الاستهانة بها، أو احتقارها هو السبب الوحيد للبؤس العام؛ وهكذا فإن الثورة الفرنسية نجحت أخيراً، أو بدت كذلك، في نقل عقلانية القرنين السادس عشر والسابع عشر العلمانية إلى مجال المجتمع الإنساني بالذات. إلا أن التغييرات السياسية التي أسست لها ثورة 1789 كانت في الحقيقة إشارة وتعبيراً عن حدوث عملية إعادة تنظيم أعمق جذوراً للمجتمع، وفي هذه اضطلعت بريطانيا مرة أخرى بالدور القيادي. فالانتقال من الإنتاج الزراعي والحرفي إلى اقتصاد صناعي قائم على أساس المصنع والآلة كان انتقالاً بدأ في بريطانيا أواخر القرن الثامن عشر. والتأثير الكامل لهذه التغييرات تم الإحساس به في القرن التاسع عشر، في كل من بريطانيا وسائر بلدان أوروبا الغربية الرئيسية الأخرى.

كثيراً ما تمت الإشارة، بالطبع، إلى أن تقاطع الأحداث الرابطة لمناخ الثورة الفرنسية السياسي بالتغييرات الاقتصادية التي أحدثتها الثورة الصناعية وفر السياق الذي تمخض عن إنجاب السوسيولوجيا. غير أنّه من الضروري أن نتذكر مدى تباين تجارب البلدان المختلفة في أوروبا الغربية، منذ أواخر القرن الثامن عشر وصاعداً، لأن جملة المدارس الرئيسية للفكر الاجتماعي تم ابتكارها خلال القرن التاسع عشر

في إطار هذه التباينات. كما يحلو للسوسيولوجيين اليوم أن يتحدثوا عن انبثاق 'المجتمع الصناعي' في أوروبا القرن التاسع عشر، متجاهلين فيض التعقيدات التي انطوت عليها هذه العملية.

بالنسبة إلى كل من بلدان أوروبا الغربية الرئيسية ـ بريطانيا، فرنسا، وألمانيا ـ كانت العقود الختامية للقرن الثامن عشر سنوات ازدهار اقتصادي متعاظم. فوتيرة التطور الاقتصادي في بريطانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر كانت متفوقة كثيراً على نظيراتها في البلدان الأخرى؛ وخلال هذه السنوات أدى عدد من التجديدات التكنولوجية العميقة إلى إحداث نوع من الانقلاب في تنظيم صناعة القطن، وهذا ما أطلق انتشاراً سريعاً للمكننة والإنتاج الصناعيّ. غير أن قطاعاً محدوداً نسبياً من الاقتصاد البريطاني كان، مع حلول بداية القرن التاسع عشر، قد تأثر تأثراً مباشراً بالثورة الصناعية. وحتى بعد انقضاء عقدين، لم تكن الصورة مختلفة كثيراً باستثناء أن القطن ـ وقد كان ذا أهمية ثانوية في الاقتصاد الإجماليّ، قبل خمسين سنة ـ كان قد أصبح مضطلعاً بالدور الرياديّ في إنتاج بريطانيا الصناعيّ[2]. حتى منتصف القرن التاسع عشر لم تصبح بريطانيا قادرة على امتلاك صفة 'مجتمع صناعي' بجدارة. أما في فرنسا وألمانيا فإن الوضع كان شديد الاختلاف. من الخطأ تماماً، ربما، وصف هذين البلدين بـ 'التخلف[3]' كما في اللغة الدارجة هذه الأيام. في بعض النواحي، كما على صعيد مستويات الإنجاز الثقافي مثلاً، ولاسيما في الأدب، الفن، والفلسفة، كان البلدان القاريان [فرنسا وألمانيا] كلاهما قادرين على ادعاء امتلاك ما هو متفوق على الإنجازات البريطانية الموازية. غير أن كلاً من البلدين بات، بدءاً من منتصف القرن الثامن عشر، متخلفاً بوضوح عن بريطانيا في مستوى التطور الاقتصادي، ولم تنجح أي من فرنسا أو ألمانيا في استعادة قدر ذي شأن من الدور القيادي الذي كان قد تمَّ التخلي عنه لبريطانيا[4].

يضاف إلى ذلك لم تكن أي من ألمانيا أو فرنسا في النصف الأول من القرن

(2) فيليس دين وديليو أ. كول: النمو الاقتصادي البريطاني (كامبرج، 1969)، ص: 182 – 192.
(3) ديفيد لاندس: بروميثوس طليقاً (كامبرج، 1969)، ص: 125.
(4) أوجه التباين في التقدم الاقتصادي بين بريطانيا والبلدين الآخرين يمكن، بالطبع، إرجاعها إلى ما قبل

التاسع عشر، من منطلق اعتبار بريطانيا معياراً، قادرة على مواكبة الاستقرار السياسي لدولة كانت فيها البرجوازية الليبرالية قد احتلت موقعاً قوياً في الحكم. وقد شكلت عودة الملكية (العودة) في فرنسا تعبيراً مادياً عن التجذّر العميق للمصالح الرجعية الأمر الذي بدد الأحلام والآمال التقدمية المفرطة التي كانت قد ألهمت اليعاقبة قبل خمس وعشرين سنة. فالشروخ الاجتماعية والسياسية التي كانت الثورة قد أماطت اللثام عنها تعمقت بدلاً من أن تُردم جراء أحداث 1789 وعواقبها المباشرة؛ وبالفعل فإن أي نظام في فرنسا لم يتمكن، إلى ما بعد 1870، من أن يبقى في السلطة لمدة تزيد على عقدين. أما ألمانيا فقد 'شاركت الأمم الحديثة في عودة أنظمتها الملكية دون أن تشاركها على الإطلاق في ثوراتها، كما لاحظ ماركس في بدايات حياته الفكرية[5]'، فالبلد لم يكن دولة أو أمة مطلقاً بالمعنى الحديث للكلمة، في بداية القرن العشرين، بل كان مؤلفاً من نوع من الحشد الفضفاض لعدد من الدويلات أو الإمارات السيادية؛ ولم تتم معالجة هذا الوضع إلى أن أصبحت بروسيا بقيادة بسمارك قادرةً على توظيف موقعها المهيمن لتأمين التوحيد السياسي الكامل لألمانيا.

تشكل مشكلة 'تخلف' ألمانيا جَذْر صياغات ماركس المبكرة للمادية التاريخية. فبوصفه واحداً من 'الهيغليين الشباب' تقاسم ماركس بدايةً الرأيَ القائل بأن النقد العقلاني للمؤسسات القائمة يكفي لاستحداث التغييرات الجذرية الضرورية لتمكين ألمانيا من اللحاق بل وتجاوز، البلدين الأوروبيين الغربيين الطليعيين الآخرين. غير أن هذا الموقف النقدي الجذري لم يفعل، كما أدرك ماركس بسرعة، أكثر من الحفاظ على الاهتمام الألماني الأنموذجي بـ 'النظرية' بعيداً عن 'الممارسة'. وقد كتب ماركس يقول: 'إن الألمان، في السياسة، قد فكروا بما فعلته أمم أخرى[6]'. كان نظام هيغل الأنموذج الفلسفي الأكثر كمالاً لهذا الوضع، إذ قام على تحويل مجمل التاريخ

القرن الثامن عشر بكثير. انظر، مثلاً، ف. كرونزيه: 'إنجلترا وفرنسا في القرن الثالث عشر: تحليل مقارن لأنموذجي نمو اقتصادي'، في ر. م. هارتويل: أسباب الثورة الصناعية في إنجلترا (لندن، 1967)، ص: 139 – 174.

(5) EW، ص: 45.

(6) EW، ص: 51.

الإنساني إلى تاريخ العقل أو الروح. وقد توصل ماركس إلى استنتاج أن على ألمانيا، إذا كانت تريد أن تتقدم أكثر، أن تبادر إلى استكمال النقد الفلسفي بمعرفة القوى المادية الدائبة باستمرار على الفعل في التغيير الذي لا يبقى محصوراً بمستوى الأفكار.

كتاب كثيرون أكدوا بقوة، وهم على صواب تماماً، حُزَم التأثيرات الثلاثة التي تضافرت في كتابات ماركس(7). ومن المؤكد أن ماركس عكس تزاوجاً قوياً للتيارات الفكرية التي كانت قد تطورت بالارتباط مع الاختلافات الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية بين البلدان الأوروبية الغربية الريادية الثلاثة. بقي الاقتصاد السياسي، مترابطاً ترابطاً وثيقاً بالفلسفة النفعية، على الصعيد العملي، صيغة النظرية الاجتماعية ذات الشأن الوحيدة في بريطانيا خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر. تبنى ماركس عدداً من الأطروحات التي طورها آدم سميث وريكاردو، ولكنه أدخلها في عدد من وجهات النظر القائلة بالطابع المؤقت والزائل للمجتمع البرجوازي والمتضمنة في تيارات الاشتراكية الفرنسية المختلفة. كانت الأخيرة المصدر القريب لمجتمع المستقبل الذي تصوره ماركس أولاً في مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية، المكتوبة في باريس. أما البعد التاريخي المُنيب للاقتصاد السياسي والاشتراكية في بوتقة واحدة فقد وَفَّرَه الجدل (الديالكتيك) الهيغلي. وهكذا فإن أعمال ماركس أعادت، بطريقة متماسكة، توحيد الوعي الفكري للتجربة المتنوعة لدى كل من بريطانيا، فرنسا، وألمانيا، غير أنها وَفَّرَت، في الوقت نفسه، أساساً للتفسير النظري لجملة هذه التباينات على صعيد البنية الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية.

حين رحل ماركس في 1883، كان دوركهايم وفيبر شابين واقفين على عتبتي حياتيهما الأكاديميتين، إلا أن البُنى الاجتماعية لجميع البلدان الرئيسية الثلاثة في أوروبا الغربية كانت، مع حلول هذا التاريخ، قد تغيرت وباتت مختلفة اختلافاً ملحوظاً عما كانته في الوقت الذي كان فيه ماركس قد طوّر آراءه الأساسية. ففي كل من فرنسا وألمانيا ـ على النقيض من بريطانيا ـ راحت حركات عمالية ذات طبيعة ثورية محتملة تضطلع بدور قيادي في النظام السياسي. غير أن تأثير هذه الحركات كان

(7) انظر لينين: 'المصادر الثلاثة للماركسية وأجزاؤها المكوّنة الثلاثة'، ف. لينين، المختارات (لندن، 1969)، ص: 20 – 32.

يوازَن بنوعٍ من التصاعد المتنامي للنزعة القومية: وقد تم، ولاسيما في ألمانيا التي لم تعش أي ثورة برجوازية ناجحة، إبقاء البرجوازية تابعة لنظام أوتوقراطي قوي قائم على التحكم بالجهاز البيروقراطي للدولة، بالجيش، وبالتراتبية الهرمية الراسخة. وعلى الرغم من القوانين المعادية للاشتراكية، فإن الحزب الاجتماعي (الاشتراكي) الديمقراطي ـ وهو حزب 'ماركسي' صراحة بعد 1875 ـ قد كبر حجماً، غير أنه ما لبث، مع اقتراب نهاية القرن، أن رأى خطابه الثوري متزايد الابتعاد عن موقفه الفعلي في مجتمع كان قد أصبح بأكثريته محوَّلاً إلى مجتمع صناعي 'من فوق'.

كان هذا هو السياق، البادئ قبيل رحيل ماركس، الذي باشر فيه نشر حزمة كتابات مؤسسة لنوع من الدفاع عن الماركسية وشرحها بوصفها عقيدة منهجية ـ لعل أهم تلك الكتابات وأكثرها نفوذاً هو كتاب آنتي دوهرنغ (ضد دوهرنغ). ففي تأكيده للطابع 'العلمي' للاشتراكية الماركسية على النقيض من الصيغ الطوباوية والإرادوية للنظرية الاشتراكية، قام كتاب أنتي دوهرنغ بالتمهيد للتفسير الوضعي للماركسية وهو التفسير الذي ساد في الأوساط الماركسية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، والذي أصبح الفلسفة الرسمية في الاتحاد السوفيتي[8]. إن العقد الذي أعقب رحيل ماركس ـ أي الوقت الذي كان فيه كل من دوركهايم وفيبر يعزز آراءه التي أغنت مأثرة عمره ـ كان الفترة الحاسمة التي أصبحت الماركسية خلالها قوة مهمة حقاً، على الصعيدين السياسي والفكري كليهما. فالمادية الفلسفية، التي باتت، تحت تأثير أنجلز، تعرف باسم 'الماركسية'، وفرت إطاراً نظرياً للديمقراطية الاشتراكية (الاجتماعية) التي سمحت بقدرٍ جوهري من الافتراق بين النظرية والممارسة: ما لبث الديمقراطيون الاشتراكيون (الاجتماعيون) أن أصبحوا حزباً إصلاحياً من حيث الجوهر أكثر فأكثر، مع بقائهم حزباً ثورياً بالاسم. إلا أن كبار الناطقين باسمهم أخفقوا، على هذا الصعيد بالذات، في تقويم مغزى التغييرات التي كانت قد وفرت إمكانية البتر السريع لقيادة عملية التصنيع التي كانت بريطانيا متمتعة بها من قبل.

(8) جورج ليختهايم: الماركسية، دراسة تاريخية ونقدية (لندن، 1964)، ص: 238 – 243.

لابد من فهم مشكلة تأثير 'الأفكار' في التنمية الاجتماعية، هذه المشكلة التي هيمنت على الحوارات السجالية بين الماركسيين ونقادهم في بدايات القرن الحالي (العشرين)، على هذه الخلفية. أقرَّ كل من دوركهايم وفيبر بأن المادية الفلسفية المنشورة من قبل أنجلز، كاوتسكي، لابريولا، وآخرون هي موضوع تقويماتهما للدعاوى الماركسية. وهكذا فإن الليبراليين والماركسيين، على حدٍّ سواء، أقاموا حوارهم حول الثنائية الكلاسيكية بين المثالية والمادية. والخلاف حول صحة كتابات ماركس ما لبث أن أصبح منصبّاً في المقام الأول على مسألة ما إذا كانت الأفكار مجرد 'ظواهر ثانوية' دون أي أدوار 'مستقلة' تضطلع بها في عملية التنمية الاجتماعية. وأحد هواجسي في هذا الكتاب هو تسليط الضوء على اللاجدوى الجوهرية لهذا الجدال، بمقدار ما يتعلق الأمر بإمكانية مقارنة كتابات ماركس مع كتابات دوركهايم وفيبر بوصفها صيغ متناقضة للفكر الاجتماعي. لم يكن ماركس أقل حرصاً من الكاتبين الأخيرين على اختراق القسمة الفلسفية التقليدية بين المثالية والمادية، وعملية الخلط بين هذه الثنائية المقيمة على مر الأزمان ونقد ماركس 'المادوي' للمثالية هما اللذان حجبا الأسباب الحقيقية للتباينات الفعلية بين ماركس والسوسيولوجيا 'الأكاديمية' أو 'البرجوازية'.

ثمة مسألة لم تطفُ على السطح إلا مؤخراً نسبياً، في أثناء موجة الانتعاش الهائلة للدراسات البحثية الماركسية الغربية منذ الحرب الأخيرة. وظهور عدد من الكتابات المختلفة غير المنشورة سابقاً في الأعمال الكاملة Gesamtausgabe لماركس وأنجلز التي نشرها ريازانوف الذي لعب دون شك، دوراً رئيسياً في حفز هذه الصحوة. إلا أن نشر أعمال معينة مثل مخطوطات 1844 الاقتصادية والفلسفية أدى إلى إثارة عدد من المشكلات التفسيرية لا يقل عن تلك التي ساهم في حلها. وهذه المشكلات متعلقة بكل من الطبيعة والتماسك 'الداخليين' لكتابات ماركس الخاصة من جهة، والترابطات الفكرية بين موقف ماركس النظري ومواقف مفكرين اجتماعيين آخرين من جهة ثانية. وإلى حدٍّ كبير فإن بنية هذا الكتاب كانت من إملاء جملة الصعوبات المعقدة التي طرحها هذا الوضع. ولدى تقويم بعض مصادر الجدل المعاصر بين الماركسية والسوسيولوجيا 'الأكاديمية' بدا من الضروري، كمهمة

قبْلية، إعادة هيكلة الأطروحات الرئيسية الواردة في كتابات كبار المفكرين الذين تبقى أعمالهم أساس النظرية الاجتماعية الحديثة. لذا فإن ثلثي هذا الكتاب الأولين مشغولان بمعالجات منفصلة لصيغ النظرية الاجتماعية التي رسّخها كل من ماركس، دوركهايم، وفيبر على التوالي (الفصول: من الأول إلى الثاني عشر). لقد حالت الحاجة إلى العمل، بأسلوب دقيق ومتماسك، على صياغة الأطروحات الأبرز في كتابات كل مؤلف دون أي محاولة للانخراط في التحليل النقدي لأي من 'المنطق' أو 'المشروعية' الفعلية لفكرهم.

يتولى أول الفصول الختامية الثلاثة (الفصل الثالث عشر) تقديم تحليل للطرق الرئيسية التي اعتمدها دوركهايم وفيبر بالذات لفصل آرائهما عن تلك التي نسباها إلى ماركس. غير أن هذه الآراء لا يمكن قبولها ببساطة بـ 'قيمتها الظاهرية'. والفصلان الرابع عشر والخامس عشر يقومان على الاستخلاص من المواقف المعلنة لدوركهايم وفيبر على هذا الصعيد، ويقدمان تقويماً جديداً لبعض التناظرات والافتراقات الرئيسية بين كتاباتهما وكتابات ماركس. ولابد من التشديد أيضاً على أن هناك عدداً من خطوط المقارنة المهمة بين ماركس، دوركهايم، وفيبر التي تعرضت للإهمال، أو التجاهل الكلي، في الفصول الثلاثة الأخيرة. يتعلق الحذف الأبرز والأوضح هنا بالآراء المنهجية المتباينة التي اعتمدها الكُتّاب الثلاثة: وللوهلة الأولى قد تبدو قضايا المقارنة الأساسية كامنة هنا. وهذا صحيح فعلاً إلى حدّ ما؛ إلا أن ادعاء أساسياً لهذا الكتاب يقوم على أن الاهتمام الطاغي لكل من هؤلاء المؤلفين كان متمثلاً بتحديد معالم البنية المميزة لـ 'الرأسمالية' الحديثة قياساً مع أنماط سابقة للمجتمع. والتأكيد الأنومونجي في السوسيولوجيا خلال العقود القليلة الماضية ظل متركزاً على البحث عن 'نظرية عامة' رسمية. ومهما كان مثل هذا الهدف جديراً بالثناء، فإنه ينحرف عن التركيز الرئيسي لأعمال الرجال الذين أرسوا ركائز الفكر الاجتماعي الحديث، وقد كانت له عواقب خطيرة على صعيد حجب أهمية المشكلات التي وضعوها في مقدمة النظرية الاجتماعية. وأنا لا أعتقد أن أياً من المؤلفين الثلاثة الذين تتم مناقشتهم في هذا الكتاب سعى إلى ابتكار أي 'منظومات' فكرية شاملة بالمعنى الذي يجري عادةً نسب مثل هذه النية إليهم: وبالفعل فإن كلاً منهم قد نفى

ذلك نفياً مطلقاً. ففيما دأبتُ على تأكيد الوحدة المتماسكة لأعمال كل كاتب، بقيتُ، إذن، حريصاً في الوقت نفسه على السعي إلى إيصال الطابع الجزئي أو الناقص الذي أكده كل منهم بوصفه طابعاً مميزاً لوجهات النظر التي قررها والاستنتاجات التي توصل إليها.

قائمة الاختزالات

جرى توظيف الاختزالات الواردة أدناه للدلالة على العناوين المتكررة في المراجع. والطبعات الخاصة لهذه الأعمال التي استُخدمت مقدمة في البيبليوغرافيا، في آخر الكتاب. وحيثما يجري تقديم مرجع مزدوج، فإن ذلك يعني أن الاقتباس في النص هو من ترجمتي أنا، أو أنني قمت بإدخال تعديل ما على الترجمة الإنجليزية الموجودة. تتعلق الإشارة الأولى دائماً بالطبعة الإنجليزية، والثانية بالأصل.

أعمال ماركس وانجلز

رأس المال	Cap
البيان الشيوعي	CM
كتابات ماركس المبكرة	EW
الإيديولوجية الألمانية	GI
أسس نقد الاقتصاد السياسي	Gru
المختارات	SW
الأعمال الكاملة	We
كتابات ماركس الشاب في الفلسفة والمجتمع	WYM

أعمال دوركهايم

تقسيم العمل في المجتمع	DL
تقسيم العمل الاجتماعي (بالفرنسية)	DTS
الصيغ الأولية للحياة الدينية	EF
الصيغ الأولية للحياة الدينية (بالفرنسية)	FE
الأخلاقيات المهنية والأخلاق المدنية	PECM
قواعد المنهج السوسيولوجي (بالفرنسية)	RMS

الاشتراكية	Soc
الانتحار	Su
الانتحار (بالفرنسية)	LS
الصُحف (بالفرنسية)	
الحوليّة السوسيولوجية	AS
المجلة الفلسفية	AF
أعمال ماكس فيبر	
الاقتصاد والمجتمع	ES
من ماكس فيبر: مقالات في السوسيولوجيا	FMW
المقالات الكاملة عن سوسيولوجيا الدين (بالألمانية)	GAR
المقالات الكاملة عن السوسيولوجيا والسياسة الاجتماعية (بالألمانية)	GASS
المقالات الكاملة عن دراسة العلوم (بالألمانية)	GAW
الكتابات السياسية الكاملة (بالألمانية)	GPS
مناهج العلوم الاجتماعية	MSS
الأخلاق البروتستنتية وروح النظام الرأسمالي	PE
ديانة الصين	RC
ديانة الهند	RI
الاقتصاد والمجتمع (بالألمانية)	WuG

الإهداء

إلى أم. سي. جي.

الجزء الأول: ماركس

1. كتابات ماركس المبكرة

ثمة شعور بأن كتابات ماركس تغطي ثلاثة قرون. فمع أن ماركس وُلد بعد نحو عقدين من مطلع القرن التاسع عشر، ورحل قبل انتهائه بزمن غير قصير، كان لكتاباته أعظم التأثير – في المجال السياسي يقيناً، وربما حتى في دنيا الفكر – خلال القرن العشرين. إلا أن جذور هذه الكتابات تمتد إلى أواخر القرن الثامن عشر، إلى تفجر التغييرات الاجتماعية والسياسية المترتبة على ثورة 1789 في فرنسا. وهكذا فإن أعمال ماركس تجر التأثيرات الممتدة من الثورة الفرنسية إلى العصر الحديث، وتعبر عن خط استمرارية مباشرة بين عام 1789 وثورة أكتوبر في روسيا بعد نحو مئة وثلاثين عاماً.

على الرغم من القلة النسبية لما هو معروف عن طفولة ماركس المبكرة، فإن نتفاً ورسائل مختلفة باقية مما خطه قلمه المراهق. وأبكر هذه النتف ثلاث مقالات قصيرة كتبها ماركس خلال امتحاناته الأخيرة. من المحتم تماماً أن هذه ليست ذات أهمية وأصالة كبيرتين متجذرتين، غير أنها يوحي فعلاً بالجلال الحماسي الذي ألهم الكثير من أعمال ماركس الناضج اللاحقة(1). يحمل أحدث هذه المقالات عنوان 'تأملات شاب حول اختيار مهنة'، ويعالج الالتزامات الأخلاقية وطيف الحريات المتوفرة لفرد عاكف على اختيار مهنة يتابعها في حياته. ويخلص ماركس إلى استنتاج أن:

---

(1) يمكن ملاحظة أن بعض المعلقين حاولوا أن يستخلصوا من هذه المقالات عدداً من الأطروحات التي كانت أساسية بالنسبة إلى كتابات ماركس اللاحقة (انظر أ. كورنو: كارل ماركس وفريدريك أنجلز (بالفرنسية) (باريس، 1955)، ج: 1، ص:65 – 66). إلا أن الميزة الأكثر إثارة للدهشة في هذه المقالات هي مثاليتها المراهقية التقليدية.

المبدأ الرئيسي الذي ينبغي أن يوجّهنا في اختيار أي مهنة هو رخاء البشرية، كمالنا الخاص. يتعين على المرء ألا يظن أن هاتين المصلحتين متنافرتان، وأن إحداهما تدمر الأخرى. ولعل الأصح هو أن طبيعة الإنسان لا تمكّنه من بلوغ تحققه الكامل إلا بالعمل في سبيل تحقيق كمال ورخاء مجتمعه... والتاريخ يطلق عنوان أعظم الرجال على أولئك الذين شرّفوا أنفسهم بالعمل في سبيل ما هو عام وشامل[2].

ومثل هذه النظرة ما لبثت أن أوصلت ماركس، بوصفه طالباً جامعياً، إلى التعمق في دراسة هيغل، الذي نجد في فلسفته ما يلي بالتحديد: نظرية التحقق الذاتي، تتويج 'كمالنا الخاص'. ثمة رسالة خطها ماركس لأبيه في 1837 يصف كيف أنه بادر، بعد أن وجد فلسفة كانط وفخته غير مقنعة وتخلى أخيراً عن عشقه الشبابي للشعر الغنائي، إلى 'الغوص في بحر' هيغل المحيط[3]. ولكن من الواضح أن ماركس لم يكن في أي من الأوقات هيغلياً متزمتاً تزمتاً أعمى، حتى حينما كان مسحوراً في البداية بنظام هيغل الفلسفي. فتكوين انجذاب ماركس الأولي إلى الهيغلية يتجلى في وصف الملاحظات التي دونها، وهو طالب في برلين، عن قراءاته في الفلسفة والحقوق[4]. إن الثنائية الكانطية لما هو 'كائن' وما 'ينبغي أن يكون' تبدو لماركس ـ وهي نظرة حافظ عليها خلال حياته الباقية كلها ـ غير قابلة كلياً للتوفيق مع متطلبات الفرد الذي يرغب في تطبيق الفلسفة على السعي إلى تحقيق أغراضه. وفلسفة فخته تواجه بالاعتراض نفسه: إنها تفصل بين صفات المنطق والحقيقة (كتلك المتضمنة في الرياضيات والعلوم التجريبية على التوالي) عن تدخل الذات البشرية في عالم متواصل التطور. لابد، إذن، من إبدال هذا الموقف بآخر يقر بأن 'الموضوع نفسه يجب أن يُدرس في تطوره؛ لا يجوز أن يكون ثمة أي فصل تعسفي؛ فعقل أو منطق (Vernuft) الشيء نفسه يجب أن يتكشف في تناقضيته ويهتدي إلى وحدته في ذاته[5]'.

(2) WYM، ص: 39.
(3) WYM، ص: 40 – 50.
(4) WYM، ص: 42 – 47.
(5) WYM، ص: 43؛ We، (Ergd)، ج: 1، ص: 5.

ما لبث ماركس أن اكتشف أنه عاجز عن حل هذه المعضلات وحده، وبات مضطراً، في فكره هو، لمتابعة سيرورة التطور التي اتبعتها الفلسفة المثالية الألمانية ككل ـ منتقلاً من كانط إلى فخته ومنه إلى هيغل[6]. غير أن ما جذب ماركس إلى هيغل أولاً لم يتمثل لا بالشمولية اللافتة لفلسفة الأخير، ولا بالمضمون الخاص لمقدماته الفلسفية بحد ذاتها، بل بالإقفال الذي حققه هيغل بين المواقف الثنائية للفلسفة الكلاسيكية الألمانية التي شكلت التركة الرئيسية الموروثة عن كانط. وقد فعل تأثير هيغل في ماركس فعله من خلال مرجعين منفصلين جزئياً، ينطوي كل منهما على اقتران الهيغلية بمواقف سياسية متنافرة مع نزعة هيغل المحافظة[7]. ومن الممكن العثور على أحد هذه التأثيرات في تعاليم إدوارد غانس الذي تركت محاضراته في برلين انطباعاً ذا شأن لدى ماركس. فغانس هذا عكف على تعديل هيغل بجرعة سان سيمونية قوية[8]. إلا أن ماركس كان قد تواصل، على نحوٍ شبه مؤكد، مع أفكار سان سيمونية في مرحلة أبكر من شبابه، ومن الممكن القول إن تأثير كتابات سان سيمون في ماركس خلال سنوات تشكله كان من بعض النواحي بقوة توازي قوة تأثير هيغل[9].

أما العامل الثاني المحدد لقبول ماركس بهيغل فقد تمثل بعضوية ماركس في نادي الدكتور' بجامعة برلين. ففي هذا الوسط تعرف ماركس على شلة غير متجانسة من مريدي هيغل الشباب، كان برونو باور الشخصية البارزة في الشلة[10]. والمشكلات المباشرة التي كانت تهم باور، ومجموعة 'الهيغليين الشباب'

---

(6) انظر روبرت تكر: الفلسفة والأسطورة في ماركس (كامبرج، 1965)، ص: 31 – 69.

(7) عن آراء 'هيغل الشاب'، انظر التحليل الوارد في جورج لوكاش: هيغل الشاب (بالألمانية) (زوريخ وفيينا، 1948)، ص: 27 – 130.

(8) انظر هانس غونتر رايسنر: ادوارد غانس (بالألمانية) (توبنغن، 1965).

(9) هذا الرأي مطروح بقوة في جورج غورفيتش: 'سوسيولوجيا ماركس الشاب' بالفرنسية في الرسالة الفعلية للسوسيولوجيا (بالفرنسية) (باريس، 1950)، ص: 568 – 580. هذا الفصل جرى إبداله في الطبعة الثانية (1963) بمناقشة أكثر تعميماً تحت عنوان 'سوسيولوجيا ماركس'.

(10) للاطلاع على مناقشة حديثة لتأثير باور في ماركس، انظر ديفيد ماكليلان: الهيغليون الشباب وكارل ماركس (لندن، 1969)، ص: 48 وما بعدها؛ انظر أيضاً للمؤلف نفسه: ماركس قبل الماركسية (لندن، 1970).

المتحلقة حوله، حافظت على الاهتمام باللاهوت المسيحي الذي كان متجذراً في كتابات هيغل الخاصة. ورسالة ماركس لنيل الدكتوراه المتركزة على وضع دراسة مقارنة لفلسفتي ديموقريطوس وأبيقور تبين التأثير القوي لأفكار باور. غير أن كتاب فيورباخ جوهر المسيحية (1841) نُشر[11] في الوقت الذي قدم فيه ماركس أطروحته لنيل الدكتوراه نفسه تقريباً. وقد كتب أنجلز عن تأثير الكتاب في الهيغليين الشباب قائلاً: 'جرى فك الطلسم: تحطم "النظام" وأُلقي به جانباً... الحماسة كانت عامة: جميعاً أصبحنا "فيورباخيين" دفعة واحدة[12]'. أما التأثير المباشر للعمل في فكر ماركس المتطور فقد كان، في الحقيقة، أوسع انتشاراً وأقل مباشرة مما جاء في رواية أنجلز الوصفية التي كُتبت بعد ما يزيد على أربعين سنة[13]. فماركس لم يعد متبنياً لموقف فيورباخ الإجمالي أكثر من تبنيه لموقف هيغل[14]. ومع ذلك فإن من المتعذر الشك في أن تأثير فيورباخ في صفوف الهيغليين الشباب كان مهيمناً وطاغياً لدى حلول نهاية عام 1842. فمناقشة ماركس النقدية لفلسفة الدولة عند هيغل، وهي مكتوبة في 1843 شديدة التأثر بفيورباخ: كما أن موقف الأخير أساسي بالنسبة إلى مخطوطات 1848 الاقتصادية والفلسفية.

في جوهر المسيحية، وكتابات أخرى لاحقة، يحاول فيورباخ قلب المقدمات المثالية لفلسفة هيغل معلناً صراحة أن على منطلق دراسة الإنسانية أن يتمثل بـ 'الإنسان الفعلي' الذي يعيش في 'العالم الواقعي، المادي'. وفي حين أن هيغل يرى 'الواقع' متدفقاً من 'السماوي' أو 'الإلهي'، فإن فيورباخ يجادل بأن السماء ليست إلا نتاجاً وهمياً للواقع؛ إن الكينونة، الوجود يتقدمان على الفكر بمعنى أن الناس لا

(11) لودفيغ فيورباخ: جوهر المسيحية (نيويورك، 1957).
(12) SW، ج: 2، ص: 368.
(13) انظر ماكليلان: الهيغليون الشباب وكارل ماركس، ص: 92 – 97. غير أن زعم ماكليلان أن 'وصف أنجلز لتأثير الكتاب مخالف تماماً للوقائع' (ص: 93) يبقى مبالغاً فيه. انظر تصريح ماركس الشهير، المكتوب في النصف الأول من عام 1842، أن 'ليس ثمة طريق أخرى إلى الحقيقة والحرية إلا عبر "نهر النار"'. WYM، ص: 95.
(14) يمكن أن يقال إن آراء فيورباخ الخاصة تميزت بعدد من الالتباسات المتجذرة بعمق، وتعرضت لبعض التعديلات المحددة خلال الفترة الممتدة من 1834 إلى 1843. انظر فيورباخ: الأعمال الكاملة، ج: 1 – 3 (ثمة بعض الأخطاء، على أي حال، في وضع الكتابات في سنوات محددة في هذه المجموعة).

يفكرون بالعالم أو يتأملونه قبل فعلهم فيه: 'الفكر يأتي من الوجود، لا الوجود من الفكر'[15]. كان هيغل يرى تطور البشرية من منطلق كون الرب منقسماً ضد ذاته. أما في فلسفة فيورباخ فيكون الرب موجوداً فقط طوال بقاء الإنسان منقسماً ضد نفسه، طوال بقائه مغترباً عن ذاته. ليس الرب سوى كيان وهمي قام الإنسان بإسقاط أسمى قواه وملكاته هو عليه، فبات يبدو ناجز الكمال وكلي القوة، في حين يبدو الإنسان نفسه، بالمقابل، محدوداً وناقصاً.

غير أن من شأن عمق المقارنة بين الرب والإنسان أن يكون، في الوقت نفسه، حسب رأي فيورباخ، منبع إلهام إيجابي على صعيد تحقيق القدرات الإنسانية. وما مهمة الفلسفة إلا تمكين الإنسان من استعادة ذاته المغرَّبة عبر النقد التحويلي، من خلال قلب المنظور الهيغلي، ووصولاً إلى تأكيد أولوية العالم المادي. لا بد من إحلال النزعة الإنسانية محل الدين، بما يفضي إلى تركيز المحبة، الموجهة من قَبْلُ، نحو الرب، على الإنسان، وصولاً إلى استعادة وحدة الإنسانية، عودة الإنسان إلى نفسه. و'فيما كانت الفلسفة القديمة تقول: ما لا يُفكَّر به ليس موجوداً، صارت الفلسفة الجديدة تقول على النقيض من ذلك: ما ليس محبوباً، ما لا يمكن أن يُحَب لا وجود له'[16].

تمثل تأثير تمثُّل أفكار فيورباخ بإعادة ماركس إلى هيغل، في محاولة للكشف عن ملابسات المنظور الجديد والعمل، خصوصاً، لتطبيقه على ميدان السياسة. ومن حيث الجوهر فإن مناحي فلسفة فيورباخ التي اجتذبت ماركس كانت هي نفسها التي جذبته أساساً إلى هيغل: الاحتمالات التي بدت موفرة لإذابة التحليل في بوتقة النقد وصولاً إلى 'تحقيق' الفلسفة. يُظن عادةً أن كتابات ماركس المبكرة عن الاغتراب في السياسة والصناعة لا تمثل ما هو أكثر من مجرد مد 'مادية' فيورباخ إلى مجالات المجتمع التي يتناولها الأخير. غير أن هذا تضليل: فماركس لا يقْدِم، في أي محطة، على التسليم بما يراه فيورباخ المغزى الأول للفلسفة ــ أن الفلسفة توفر 'بديلاً' من وتعويضاً بالتالي عن، هيغل. حتى حين يكون مترعاً بالحماسة لفيورباخ، يظل

(15) المصدر السابق، ج: 2، ص: 239.
(16) المصدر السابق، ج: 2، ص: 299.

ماركس حريصاً على وضع الأخير بجانب هيغل. وهكذا فإن ماركس ينجح في الاحتفاظ بالمنظور التاريخي الذي يتعرض، عملياً إن لم يكن قصداً، للهجر إلى حدٍّ كبير من قبل فيورباخ، مع بقائه مركزياً بالنسبة إلى فلسفة هيغل[17].

الدولة و'الديمقراطية الحقيقية'

يشكل نقد ماركس لفلسفة الدولة عند هيغل، المكتوب في 1843، المادة المنشورة الأولى التي يمكن فيها تلمس تصور ماركس الوليد للمادية التاريخية[18]، كما يعني نقطة انطلاق معالجة الاغتراب التي أطلقها ماركس بقدرٍ أكبر من الإطالة في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية بعد عام واحد. يتقدم ماركس عبر تحليل نصّي متعمق لهيغل، 'قالِباً' هيغل على غرار فيورباخ. يقول ماركس: 'إن هيغل يقلب الأخبار (مفرد خبر في القواعد)، المفاعيل إلى فواعل، غير أنه يقلبها بعيداً عن فاعليتها، عن الفاعل'[19]. يبقى محور تحليل ماركس، إذن، متمثلاً بالتعرف على الفاعل الحقيقي (الفرد الفاعل، الذي يعيش في العالم 'الواقعي' و'المادي')، وبتعقب عملية 'التشييء' [القلب إلى مفعول] هذه في مؤسسات الدولة السياسية[20]. لا يُستدل على العالم الواقعي من دراسة ما هو مثالي؛ العكس هو الصحيح، فالمثالي هو الذي يتعين فهمه بوصفه إفرازاً تاريخياً للواقع. وبنظر هيغل يبقى المجتمع المدني (bürgerliche Gesellschaft)، الذي يشتمل على جميع تلك العلاقات الاقتصادية والعائلية الباقية خارج البنية السياسية والقضائية للدولة، من حيث الجوهر، مجالاً للأنانية الطليقة حيث يكون كل إنسان في مواجهة الآخر. فالناس

---

(17) في رسالة إلى روغه بتاريخ 1843، يقول ماركس أيضاً إن فيورباخ 'يبالغ في الاهتمام بالطبيعة ويستخف بالسياسة. غير أن الأخيرة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن توظيفها لتحقيق الفلسفة'. We، ج: 27، ص: 417.

(18) كما هو معروف جيداً فإن عبارة 'المادية التاريخية' لا يستخدمها ماركس، بل تظهر للمرة الأولى في كتابات انجلز. وهي مستعملة هنا مع توصيف أن العبارة ربما تشي بقدرٍ أكبر من التحديد النظري نسبةً إلى ما قد يكون ماركس راغباً في الاعتراف به بشأن دراساته عن التاريخ.

(19) WYM، ص: 166؛ We، ج: 1، ص: 224.

(20) للاطلاع على مناقشة حصيفة لـ 'النقد'، انظر هيبوليت 'المفهوم الهيغلي للدولة ونقده من قبل ماركس'، (بالفرنسية) في دراسات عن ماركس وهيغل (باريس، 1955)، ص: 120 – 141.

كيانات عقلانية، نظامية إلى درجة أنهم يقبلون بالنظام الكامن في الدولة، التي هي دائرة شاملة مخترقة لمصالح الأفعال الإنسانية الأنانية في المجتمع المدني. يجري تقديم الدولة في رواية هيغل، إذن، لا بوصفها مبتورة عن حيوات الأفراد في المجتمع المدني وحسب، بل على أنها سابقة ومتقدمة منطقياً على الفرد. أما الفرد الفاعل، المبدع والصانع الحقيقي للتاريخ فيتم إخضاعه لمُثُل المشاركة السياسية المتجسدة في الدولة، التي تبدو كما لو كانت القوة المحرِّكة للتطور الاجتماعي.

ويتابع ماركس ليقول إن فيورباخ قد أثبت أن الناس، في الدين، ينخرطون غيرياً، بالإنابة، في عالم لاواقعي، خيالي، زاخر بالانسجام، بالجمال، وبالقناعة، مع مواصلتهم العيش في عالم عملي يومي مثقل بالألم والبؤس. وليست الدولة، بالمثل، إلا صيغة مغرَّبة للنشاط السياسي، مجسِّدة حقوقاً عامة تكون سريعة الزوال مثل العالم المثالي للدين. فأساس نظرة هيغل يوحي بأن حقوق التمثيل تتوسط بين النزعة الفردية الأنانية في المجتمع المدني والنزعة الشمولية للدولة. إلا أن ماركس يؤكد أن ليس ثمة صيغة دستور سياسي يوجد فيه مثل هذا الترابط بالفعل؛ ففي الدول القائمة، تكون المشاركة العامة هي الصيغة المثالية، أما الركض وراء المصالح القطاعية فيكون هو الواقع. وهكذا فإن ما يبدو في رواية هيغل منفصلاً عن، ومتعالياً على، مصالح الأفراد الخاصة في المجتمع المدني إن هو، في الحقيقة، إلا خارج من رحم تلك المصالح. 'إلى الآن بقي القوام السياسي متمثلاً بالمجال الديني، بدين حياة الناس، بسماء شموليتهم في تناقض مع الوجود الأرضي الجزئي لواقعيتهم[21]'.

في دولة المدينة (البولِس) اليونانية كان كل إنسان – أي كل مواطن حر – حيواناً سياسياً (zoon politikon): كان الاجتماعي والسياسي مندمجين اندماجاً لا ينفصم، ولم يكن ثمة أي مجال منفصل لما هو 'سياسي'. لم تكن الحياة الخاصة والعامة متمايزة، و'الأفراد الخاصون' الوحيدون كانوا أولئك المحرومين، بوصفهم عبيداً، من حق المواطنة كلياً. الوضع في أوروبا الوسيطية يناقض هذا. ففي العصور الوسطى صارت شرائح المجتمع المدني المختلفة نفسها أدوات سياسية: كانت

(21) WYM، ص: 176.

السلطة السياسية معتمدة اعتماداً مباشراً على انقسام المجتمع إلى فئات اجتماعية ـ اقتصادية مستقرة[22]. 'لكل مجال خاص طابع سياسي محدد؛ إنه مجال سياسي...[23]'. وفي هذا النمط من المجتمعات تصبح الشرائح المختلفة مسيسة، غير أنه ليس ثمة، بعد، أي انفصال بين 'الخاص' أو 'الفردي' من ناحية و'السياسي' من الناحية المقابلة. وفكرة 'الدولة' بالذات بوصفها قابلة للفصل عن 'المجتمع' المدني، إن هي إلا فكرة حديثة لأن مجال المصالح في المجتمع المدني، ولاسيما المصالح الاقتصادية لم يصبح إلا فيما بعد الحقبة الوسيطية جزءاً من 'الحقوق الخاصة' للفرد وقابلاً، بالتالي، للفصل عن المجال 'العام' للسياسة. من المفترض الآن أن يبقى توزيع الملكية خارج بنيان السلطة السياسية. غير أن التملك لا يزال في الواقع يحدد واقع السلطة السياسية ـ وإن لم يكن بالطريقة المشرعنة العائدة إلى المجتمع الوسيطي، بل تحت قناع المشاركة العامة في الحكم[24].

أما تحقيق ما يطلق عليه ماركس اسم 'الديمقراطية الحقيقية' فيستدعي، حسب تحليله، التغلب على حالة الغربة فيما بين الفرد والجماعة السياسية، عبر حل الازدواجية القائمة بين المصالح 'الأنانية' للأفراد في المجتمع المدني والطابع 'الاجتماعي' للحياة السياسية. وهذا يتعذر بلوغه ما لم يتم تنفيذ جملة من التغييرات الملموسة في العلاقات بين الدولة والمجتمع، مثل تحول ما هو مثالي (مشاركة سياسية عامة) فقط في الوقت الحاضر إلى واقع فعلي. 'ينطلق هيغل من الدولة ويضفي على الإنسان لدى الدولة ثوب الفاعل. تنطلق الديمقراطية من الإنسان وتضفي على الدولة لدى الإنسان ثوب المفعول... في الديمقراطية المبدأ الشكلي هو في الوقت نفسه المبدأ المادي[25]'. ويرى ماركس أن الحصول على حق الاقتراع العام هو الوسيلة التي تمكّن من تحقيق هذا. فحق الاقتراع العام يمنح جميع أعضاء المجتمع المدني وجوداً سياسياً ويفضي، بالطبع ipso facto، إلى استئصال 'السياسي' بوصفه مقولة منفصلة. فـ 'في الانتخاب العام، سلباً أو إيجاباً، يقوم

(22) انظر مناقشة ماركس لتحول الأوضاع Stände الإقطاعية. We، ج: 1، ص: 273 وما بعدها.
(23) WYM، ص: 176؛ We، ج: 1، ص: 232.
(24) WYM، ص: 187 ـ 188.
(25) WYM، ص: 173 ـ 174.

المجتمع المدني فعلاً، بادئ ذي بدء، برفع نفسه في الواقع إلى نوع من تجريد ذاته، إلى وجود سياسي بوصفه وجوده الكلي والجوهري الحقيقيين[26].

الممارسة (البراكسيس) الثورية

كان ثمة نزاع ذو شأن حول أهمية الآراء التي أطلقها ماركس في 'النقد' لكتابات أنتجها لاحقاً في 1844[27]. من الواضح أن 'النقد' (Critique) لا يشكل إلا تحليلاً تمهيدياً للدولة والسياسة؛ والمخطوطة ليست كاملة، ويعلن ماركس اعتزامه تطوير نقاط معينة دون أن يفعل ذلك في الحقيقة. يضاف إلى ذلك أن تحليل ماركس هو في اتجاه نزعة يعقوبية راديكالية؛ فما هو مطلوب من أجل التقدم إلى ما بعد الشكل المعاصر للدولة هو تحقيق المُثُل العليا المجردة التي جسدتها ثورة 1789. غير أن ما لا يمكن الشك بشأنه هو تجسيد 'النقد' (الكريتيك Critique) لأفكار لم يعمد ماركس لاحقاً إلى التخلي عنها. وبالفعل فإن هذا النص يقدم مفتاح فهم نظرية الدولة، وإمكانية إلغائها، ما يبقي التصورات الواردة فيه أساساً لمجمل كتابات ماركس الناضج أو الكهل. غير أن ماركس في هذه المرحلة كان، مثله مثل الهيغليين الشباب الآخرين، لا يزال يفكر من منطلق ضرورة 'إصلاح الوعي'، كما طرحها فيورباخ. ومباشرة قبل مغادرة ألمانيا إلى فرنسا في أيلول/سبتمبر 1843، كتب ماركس إلى روغه (Ruge) معبراً عن قناعته بأن جميع 'العقائد' (الدوغمات) تجب مساءلتها، سواء أكانت دينية أم سياسية:

> يتعين على شعارنا، إذن، أن يكون: إصلاح الوعي، لا عبر العقائد (الجامدة)، بل عن طريق تحليل الوعي الصوفي غير الواضح حول ذاته، في الدين أو السياسة على حدٍّ سواء. وعندئذ سيتضح أن العالم طالما حلم بشيء لم يكن مطلوباً منه إلا أن يدركه كي يمتلكه بالفعل... وللحصول على غفران خطاياها، لا يتعين على البشرية إلا أن تكشف النقاب عن أوجه تلك الخطايا[28].

(26) WYM، ص: 202؛ We، ج: 1، ص: 326.

(27) للاطلاع على آراء متضاربة، انظر ليختهايم، ص: 38 – 40؛ شلومو أفنيري: الفكر الاجتماعي والسياسي لماركس (كامبرج، 1968)، ص: 33 – 40.

(28) WYM، ص: 214 – 215.

إن تأثيرات احتكاك ماركس المباشر مع الاشتراكية الفرنسية في باريس واضحة في نص 'مقدمة لنقد فلسفة الحق عند هيغل'، المكتوب نهاية عام 1843[29]. فجُل النقاط الواردة في المقال صياغات مطوَّرة لأطروحات مقررة سلفاً في 'نقد 'ماركس السابق، إلا انه يتخلى عن التشديد على عبارة 'التجريد من الوهم'، التي ألحَّ عليها باور، والتي تغني تحليله النقدي السابق لهيغل. يقرُّ ماركس بأن 'نقد الدين هو مفتاح النقد كله'؛ غير أن هذه مهمة سبق لها أن أُنجزت إلى حدٍّ كبير، والمهمة المباشرة والضرورية الماثلة هي الانتقال فوراً إلى ميدان السياسة:

> ليس إلغاء الدين بوصفه سعادة وهمية للناس إلا المطالبة بسعادتهم الحقيقية. فالمطالبة بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بوضعهم الفعلي إن هي إلا مطالبة بالتخلي عن وضع يتطلب أوهاماً. يبقى نقد الدين، إذن، أساس نقد نهر الدموع الذي ليس الدين إلا هالته[30].

غير أن ماركس يتابع كلامه الآن ليقول إن 'النقد' ليس كافياً. وليس هذا أكثر وضوحاً مما هو في ألمانيا المتخلفة كثيراً في تطورها، كما يؤكد. و'الرفض' الفلسفي، المجرد للبنية السياسية الألمانية غير ذي علاقة بالمطالب الفعلية التي لا بد من تلبيتها لتحويل ألمانيا: 'حتى رفض حاضرنا السياسي بات حقيقة باهتة مجللة بالغبار في غرفة تخزين مخلفات التاريخ لدى الأمم المتحدة[31]'. إن مساهمات ألمانيا في التقدم الاجتماعي للأمم الأوروبية محصورة بمجال الأفكار. فالألمان 'معاصرون فلسفيون للحاضر' بدلاً من أن يكونوا 'معاصريه التاريخيين'. والسعي لإبطال هذا الوضع للأمور عن طريق النقد الفلسفي عديم الجدوى، إذن، لأن ذلك لا يفيد إلا في الحفاظ على القطيعة القائمة بين الأفكار والوقائع. فتسليط الأضواء على

(29) منشور أولاً في روغه، الحوليات الألمانية ــ الفرنسية (بالألمانية) في 1844. WYM، ص: 249 – 264. ثمة آراء مشابهة طُورت أيضاً في مساهمة ماركس الأخرى في القضية نفسها، 'حول المسألة اليهودية'، WYM، ص: 216 – 248. تتوفر ترجمة بديلة للمقالة الثانية في EW، ص: 3 – 31.

(30) EW، ص: 44؛ We، ج: 1، ص: 379. جميع بيانات ماركس، خلال كتاباته كلها، حول 'إلغاء' (Aufhebung) الدين، الدولة، الاغتراب، أو النظام الرأسمالي ككل، يجب فهمها في ضوء الدلالة الثلاثية لفعل Aufheben (يلغي، يحافظ، يرفع). وهكذا فإن 'إلغاء' الدين ينطوي لا على اجتثاثه بأي معنى بسيط، بل على التعالي عليه وتجاوزه جدلياً.

(31) EW، ص: 45.

التناقضات على المستوى الفكري لا يؤدي إلى إزالتها. من الضروري السير قدماً والاضطلاع بـ'مهمات لا يعترف حلها إلا بوسيلة واحدة ــ الممارسة (البراكسيس)[32]'.

إذا كانت ألمانيا تريد أن تعيش الإصلاح، فإنها لا تستطيع أن تنجزه عن طريق التقدم التدريجي البطيء، ولابد للأمر من أن يتخذ شكل ثورة جذرية: وبهذه الطريقة تستطيع ألمانيا أن تبلغ 'ليس فقط المستوى الرسمي للأمم الحديثة، بل والمستوى الإنساني الذي سيكون المستقبلَ المباشر لتلك الأمم[33]'. من شأن تخلف التركيبة الاجتماعية الألمانية بالذات أن توفر الظروف التي تمكّن البلاد من القفز إلى مواقع متقدمة على الدول الأوروبية. غير أن هذا لا يمكن بلوغه ما لم يتم ربط النقد 'النظري' للسياسة بتجربة فئة اجتماعية محددة يحتم عليها وضعُها في المجتمع أن تكون ثورية. وهذا هو المنعطف الذي يأتي فيه ماركس، وللمرة الأولى، على ذكر البروليتاريا. أما فيما يخص المستوى المتدني من تطور ألمانيا الاقتصادي فإن ماركس يبين أن الأمر يعني أن البروليتاريا الصناعية ليست إلا في بدايات ظهورها. إلا أن من شأن تناميها المطرد، بالتضافر مع الشكل استثنائي التخلف للبنية الاجتماعية والسياسية القائمة في ألمانيا، أن يوفر خَلْطَةَ الظروف المطلوبة المؤهَّلة لقذف ألمانيا إلى ما بعد البلدان الأوروبية الأخرى[34].

يهتدي ماركس في البروليتاريا إلى 'الطابع الكلي' الذي التمسه هيغل في المُثُل المتجسدة في الدولة العقلانية. فالبروليتاريا 'طبقة ذات قيود جذرية'؛ إنها 'حوزة في المجتمع ذات طابع كلي شامل بسبب معاناتها العامة وغير مطالبة بأي حق خاص لأنها لم تكن ضحية خطأ خاص، بل ضحية خطأ غير موصوف، عام'. وتركز البروليتاريا في ذاتها أسوأ شرور المجتمع قاطبة. فهي تعيش في ظروف الفقر الذي ليس هو الفقر الطبيعي الناجم عن نقص الموارد المادية، بل الحصيلة 'المصطنعة' لتنظيم الإنتاج الصناعي المعاصر. وبما أن البروليتاريا هي الجهة

(32) EW، ص: 52؛ We، ج: 1، ص: 385.
(33) EW، ص: 52.
(34) EW، ص: 57 – 59.

المستقبِلة للاعقلانية المجتمع المركزة، فإن من شأن تحريرها أن يكون في الوقت نفسه تحرير المجتمع كله:

> ضياع كلي للبشرية... لا تستطيع [هذه البشرية] أن تخلّص نفسها إلا عبر خلاص إجمالي للإنسانية... حين تعلن البروليتاريا تفكيك نظام الأمور القائم حتى الآن، فهي لا تعلن إلا سر وجودها الخاص لأنها التفكك الفعلي (faktisch) لهذا النظام... كما تهتدي الفلسفة إلى سلاحها المادي في البروليتاريا، تهتدي البروليتاريا إلى سلاحها الفكري في الفلسفة[35]،.

خلال الجزء الأول من عام 1844 شرع ماركس في دراسة مكثفة لموضوع الاقتصاد السياسي، سُجلت نتائجها الأولية في جملة من المقتطفات التي لم تُنشر للمرة الأولى إلا في 1932 تحت عنوان مخطوطات اقتصادية وفلسفية. واتجاه حركة فكر ماركس التي حفزها هذا أفضى إلى مزيد من الافتراق عن الهيغليين الشباب الآخرين مع الاستثناء اللافت لأنجلز الذي كان تأثيره مهماً في توجيه طاقات ماركس نحو الاقتصاد. ثمة أسباب غير قليلة لانطواء المخطوطات على أهمية حاسمة بالنسبة إلى مجمل عمل ماركس. إنها، من حيث الجوهر، الأبكر بين عدد غير قليل من مسودات رأس المال التي خطها قلم ماركس قبل نشر العمل الأخير نفسه. والتوطئة التي أعدها ماركس للمخطوطات تلخص إطار مشروع طموح خطط له أساساً، ولكنه لم يقدَّر له قط أن ينجزه. وهذه الخطط التي وضع ماركس خطوطها العريضة في هذه المرحلة المبكرة نسبياً من حياته الفكرية تبين دون أي لبس أن رأس المال، المطول والمفصل كما تبين لاحقاً، لا يشكل إلا عنصراً واحداً مما تصوره ماركس نقداً أوسع بكثير للنظام الرأسمالي. ففي البداية اعتزم ماركس نشر 'عدد من الكراريس المستقلة' مغطياً 'نقد الحقوق، الأخلاق، والسياسة' كلاً على حدة. ثم ما لبثت هذه المعالجات المتنوعة أن تم الربط بينها في عمل تركيبي ختامي[36]. وفي المخطوطات لم يباشر ماركس تغطية هذه المجالات المؤسسية بمقدار ما هي متأثرة بالعلاقات الاقتصادية. وبالتالي فإن العمل هو مسعى ماركس الأول الهادف إلى

---

(35) EW، ص: 58 – 59؛ We، ج: 1، ص: 391.
(36) EW، ص: 63.

توجيه نقد إلى ذلك الاختصاص الذي يدعي التعامل مع هذا الميدان: الاقتصادي السياسي تحديداً.

تنطوي المخطوطات أيضاً على أهمية أساسية كبرى لأن ماركس يقوم من خلالها بتقديم معالجة صريحة لجملة قضايا ظلت، لأسباب مختلفة، أقل إثارة لاهتمامه في كتاباته اللاحقة. بعض هذه الأمور غابت عن أعمال ماركس التالية لأنه رأى أنها نالت قسطها الكافي من المعالجة، نظراً لهدفه الطاغي المتمثل بتوفير نوع من النقد النظري للنظام الرأسمالي الحديث. إن تحليل الدين هو أحد هذه الأمور. والمخطوطات هي المكان الأخير الذي لا يزال يكرس فيه بعض الاهتمام الجدي على الدين. إلا أن بعضاً من الموضوعات البارزة في المخطوطات تختفي من كتابات ماركس التالية لأسباب أخرى. لعل أبرز هذه الموضوعات هو موضوع تحليل الاغتراب الذي يشغل موقعاً مركزياً في المخطوطات. من غير الممكن أن يكون ثمة أي شك على الإطلاق حول أن مفهوم الاغتراب يواصل كونه في أساس أعمال ماركس الناضجة على الرغم من أن التعبير نفسه لا يظهر إلا نادراً في كتاباته بعد 1844. ففي كتاباته اللاحقة يعكف ماركس على فكفكة مختلف الخيوط المتآلفة جنسياً في إطار مفهوم الاغتراب كما هو مستخدم في المخطوطات. وهكذا فإن العبارة نفسها، التي تتمتع بطابع فلسفي مجرد، أراد ماركس الفكاك منه، باتت حشواً زائداً. أما المناقشة الصريحة للاغتراب التي تظهر في المخطوطات فتقدم مصدراً لا يقدر بثمن لبصيرة نافذة إلى قلب جملة الأطروحات الرئيسية الكامنة في أساس فكر ماركس المتأخر.

الاغتراب ونظرية الاقتصاد السياسي

إن الافتراضات الرئيسية التي تُغني نقد الاقتصاد السياسي والتي يعمل ماركس على تطويرها في المخطوطات هي التالية: ثمة انتقادان رئيسيان ينبغي إيرادهما عن كتابات أساتذة الاقتصاد السياسي. ينصب الانتقاد الأول على فرضيتهم القائلة بإمكانية إضفاء شروط الإنتاج المميزة للنظام الرأسمالي على سائر أنماط الاقتصاد. فالاقتصاديون ينطلقون من بديهية اقتصاد التبادل ووجود الملكية الخاصة. يُنظر إلى

الأنانية والركض وراء الربح بوصفهما من سمات الإنسان الطبيعية. إلا أن ماركس يشير إلى أن تشكُّل اقتصاد قائم على التبادل ليس، في الحقيقة إلا نتاج سيرورة تاريخية، وأن النظام الرأسمالي إن هو إلا نظام إنتاج محدد تاريخياً. ليس هذا النظام إلا نمطاً واحداً لنظام الإنتاج بين أنماط أخرى سبقته في التاريخ وهو ليس الشكل الأخير أكثر من الأخرى التي مرت من قبل. أما الافتراض الخاطئ الثاني لدى الاقتصاديين فهو الزعم بإمكانية معالجة العلاقات 'الاقتصادية' الخالصة على نحوٍ مجرد in abstracto. يتحدث الاقتصاديون عن 'رأس المال'، 'بضائع'، 'أسعار'، وما إليها كما لو كانت هذه متمتعة بحياة على نحوٍ مستقل عن توسط البشر. من الواضح أن الأمر ليس كذلك. ففي حين أن أي قطعة نقدية ليس، مثلاً، إلا شيئاً مادياً له، بهذا المعنى، وجود بمعزل عن الناس، وهي لا تغدو 'نقداً'، 'مالاً' إلا عندما تشكل عنصراً داخل إطار محدد من العلاقات الاجتماعية. إلا أن الاقتصاديين يحاولون اختزال كل شيء إلى ما هو 'اقتصادي'، ويراوغون كلَّ ما يتعذر تناوله من هذا المنطلق:

> لا يعترف الاقتصاد السياسي، إذن، بالعامل العاطل عن العمل، بالكادح طالما هو خارج علاقة العمل هذه. فاللصوص، النصّابون، العاطلون عن العمل، الجياع، الملعونون، والمجرمون من الكادحين أنماط ليست موجودة بالنسبة إلى الاقتصاد السياسي؛ هي موجودة فقط بالنسبة إلى آخرين، بالنسبة إلى الأطباء، القضاة، حفاري القبور، الشمامسة (رجال الدين)، وغيرهم؛ إنهم مجرد أشباح خارج ملكوت الاقتصاد السياسي[37].

ما من كل وأي ظاهرة 'اقتصادية' إلا وهي في الوقت نفسه وعلى الدوام ظاهرة اجتماعية، ووجود نوع خاص من 'الاقتصاد' يفترض سلفاً وجود نوع محدد من أنواع المجتمع[38].

ومن أعراض هذين الخطأين في التصور أن الاقتصاديين يتعاملون مع العمال بوصفهم 'تكاليف' واقعة على عاتق الرأسمالي، ومكافئين، بالتالي، لأي نوع من أنواع الإنفاق الرأسمالي. يعلن الاقتصاد السياسي للملأ عدم أهمية كون 'موضوعات'

---

(37) EW، ص: 137 – 138؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 523 – 524.
(38) EW، ص: 120 – 121.

التحليل الحقيقية بشراً في مجتمع. وذلك هو السبب الذي يمكّن الاقتصاديين من طمس ما هو أساسي في الحقيقة لدى قيامهم بتفسير نمط الإنتاج الرأسمالي: طمس حقيقة أن النظام الرأسمالي قائم على أساس انقسام طبقي بين بروليتاريا، أو طبقة عاملة من جهة، وبرجوازية، أو طبقة رأسمالية من الجهة الأخرى. وهاتان الطبقتان منخرطتان في صراع مزمن فيما يخص اقتسام ثمار الإنتاج الصناعي. والأجور من ناحية، والأرباح من الناحية المقابلة، تتحدد 'عبر الصراع المرير فيما بين الرأسمالي والعامل'، في علاقة يهيمن عليها من يملك رأس المال بسهولة[39].

ينطلق تحليل ماركس للاغتراب في الإنتاج الرأسمالي من 'حقيقة اقتصادية معاصرة'، هي، مرة أخرى، بيان مبكر لأطروحة مطوّرة بالتفصيل لاحقاً في رأس المال: حقيقة أنه كلما زادت الرأسمالية تقدماً زاد العمال فقراً. فالثروة الهائلة التي يجعلها نمط الإنتاج الرأسمالي ممكنة يسطو عليها مالكو الأرض ورأس المال. وهذا الفصل بين العامل ومنتوج عمله ليس، على أي حال، مجرد مسألة اغتصاب سلع عائدة شرعاً للعامل. فالنقطة الرئيسية في مناقشة ماركس هي أن الأشياء المادية المنتجة لا تلبث، في الرأسمالية، أن تصبح على مستوى العامل نفسه من حيث المعاملة ــ تماماً كما على المستوى النظري المحض في اختصاص الاقتصاد السياسي. 'يواصل العامل تحوله إلى سلعة أرخص فأرخص على نحوٍ مطرد كلما زادت البضائع التي يوجدها. وتعويم العالم الإنساني (تجريد الإنسان من القيمة) يتعاظم في تناسب طردي مع زيادة قيمة عالم الأشياء[40]'. وهذا ينطوي على تشويه لما يطلق عليه اسم 'التشييء' Vergegenständlichung يسعى العامل، من خلال عمله، إلى تعديل عالم الطبيعة؛ وما إنتاجه إلا حصيلة هذا التفاعل مع العالم الخارجي، بمقدار ما يتولى مهمة تشكيله. غير أن العامل (الفاعل، المبتكر، المبدع) ما لبث، في ظل النظام الرأسمالي، أن ذاب في بوتقة إنتاجه (الشيء، المفعول)[41].

---

(39) EW، ص: 69.

(40) EW، ص: 121.

(41) EW، ص: 123. على مستوى معرفي (ابستمولوجي) أوسع، ينتقد ماركس هيغل على الطبيعة الخاطئة للربط بين التشييء والاغتراب أو التغريب. ويشير ماركس إلى أن ما هو أساسي في مثالية هيغل، هو مقدمة أن 'الشيئية' هي مثل 'الوعي الذاتي المغرب' بالذات، وحقيقة الأمر، كما يؤكد

وهكذا فإن عملية الإنتاج، التشييء، تأخذ شكل 'نوع من الضياع والعبودية للشيء'؛ أما العامل فـ 'يصبح عبداً للشيء....'[42] إن اغتراب العامل في الاقتصاد الرأسمالي قائم على هذا التفاوت بين قوة العمل الإنتاجية المتزايدة ضخامةً مع التوسع الرأسمالي، وغياب التحكم الذي يستطيع العامل أن يمارسه إزاء الأشياء التي ينتجها. وكما في قصة الاغتراب في مجال السياسة، فإن هذا يعرض اغتراباً موازياً في الدين. فالصفات التي يتم إضفاؤها على الرب في الأخلاق المسيحية يجري إبعادها عن تحكم البشر فتغدو كما لو كانت مفروضة من قِبَل قوة خارجية. وبأسلوب مشابه يكون إنتاج العامل 'غريباً عنه... وواقفاً في مواجهته كما لو كان قوة مستقلة. فالروح التي نفخها في الأشياء تنتصب في وجهه بوصفها قوة غريبة ومعادية'[43]. وهكذا فإن التشييء (تحويل الفاعل إلى مفعول)، الذي هو سمة ضرورية ملازمة لكل صيغ العمل، (المنطوي على تحويل قوة العمل إلى الشيء الذي توجده) يصبح، في ظل النظام الرأسمالي، مرادفاً للاغتراب. فمنتج العمل يبقى، بعبارةٍ أخرى، 'خارجياً' بالنسبة إلى العامل ليس بمعنى وجودي (أنطولوجي) وحسب، بل وبمعنى أعمق بكثير وإن كان أكثر تحديداً يؤكد أن 'ما هو متجسد في منتوج عمله لم يعد ملكه'[44].

واغتراب العامل عن إنتاجه يأخذ عدداً من الأشكال المختلفة. ولدى مناقشته لهذه الأشكال يستخدم ماركس مصطلحات كثيفة التأثر بفيورباخ؛ غير أن من الواضح أنه يفكر من منطلقات ملموسة بتأثيرات النظام الرأسمالي بوصفه نمط إنتاج تاريخي، خاص. أما الأبعاد الرئيسية لمناقشة ماركس للاغتراب فهي كما يلي:

ماركس، هي عكس ذلك: وجود الاغتراب يفترض التشييء مسبقاً، وهو (حسب استخدام ماركس للمفهوم) ناتج عن الصيغة المشوهة الخاصة للتشييء الذي هو إحدى سمات النظام الرأسمالي المميزة. كتاب ثانويون كثيرون أخفقوا، للأسف، في التقاط هذا الفرق الجوهري بين التشييء والتغريب.

(42) EW، ص: 122 و123.

(43) EW، ص: 123. لدى مناقشة الاغتراب في هذا السياق، يستخدم ماركس كلمتي (التغريب) [Entfremdung] و(الاستبعاد) [Entässerung]. وهما مستخدمتان تبادلياً، بمعنى واحد في تحليل ماركس.

(44) EW، ص: 122.

1 ـ العامل محروم من التحكم بتصريف منتجاته، لأن آخرين يسطون على ما ينتجه فلا يستفيد منه. إن المبدأ الأساسي لاقتصاد السوق هو أن السلع تُنتج للتبادل؛ وفي الإنتاج الرأسمالي يبقى إنتاج السلع وتبادلها خاضعين لتحكم عمليات السوق الحرة. أما العامل نفسه الذي يتم التعامل معه كما لو كان سلعة تُشترى وتُباع في السوق، فلا يتمتع بأي سلطة تمكّنه من تقرير مصير ما ينتجه. وآليات السوق تعمل بما يفضي إلى خدمة مصالح الرأسمالي على حساب مصالح العامل. وهكذا فإن المعادلة هي: 'كلما زاد إنتاج العامل، قل استهلاكه؛ وكلما تعاظمت قيمة ما يبدعه ويصنعه تضاءلت قيمته هو'.

2 ـ يتعرض العامل للتغريب في العمل نفسه: 'إذا كان منتوج العمل اغتراباً، فإن الإنتاج نفسه يجب أن يكون اغتراباً فعالاً ــ اغتراب الفعالية وفعالية الاغتراب[45]'. لا توفر مهمة العمل إشباعاً داخلياً يمكّن العامل من 'تطوير طاقاته الذهنية والجسدية بحرية'، لأنها كدح مفروض عنوة من جانب ظروف خارجية فقط. يغدو العمل وسيلة لغاية بدلاً من أن يكون غاية بحد ذاته: ويتجلى هذا في حقيقة أن 'الناس يهربون من الكدح كما لو كان طاعوناً لحظة انتفاء القسر المادي أو غير المادي[46]'.

3 ـ نظراً لأن العلاقات الاقتصادية هي في الوقت نفسه علاقات اجتماعية، فإن لاغتراب العمل مضاعفات اجتماعية مباشرة. وهذا يعيد ماركس إلى نقطة انطلاقه: تميل العلاقات الإنسانية، في ظل النظام الرأسمالي، إلى أن تصبح مختزلة إلى عمليات تخص السوق. ويتجلّى هذا على نحوٍ مباشر في أهمية المال على صعيد العلاقات الإنسانية. فالمال يشجع على تحقيق العلاقات الاجتماعية، لأنه يوفر معياراً مجرداً يمكّن من عقد المقارنة بين أكثر المواصفات تنافراً، وتحويل إحداها إلى الأخرى. 'من يستطيع شراء الشجاعة شجاع، وإن كان جباناً... وهكذا فإن المال يبادل لصاحبه أي صفة أو شيء بأي صفة أو شيء آخر، وإن كانت الصفات والأشياء هذه متناقضة[47]'.

(45) EW، ص: 123 – 124.
(46) EW، ص: 125؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 514.
(47) EW، ص: 193.

4 - يعيش الناس في علاقة بينية فعَّالة مع العالم الطبيعي. وليست التكنولوجيا والثقافة، كلتيهما، إلا التعبير عن هذه العلاقة وحصيلتها، وهما السمتان الرئيسيتان اللتان تميزان الإنسان عن الحيوانات. صحيح إنَّ بعض الحيوانات تنتج، ولكن بطريقة ميكانيكية، تكيفية فقط. يتمخض الكدح الاغترابي عن خفض النشاط الإنتاجيِّ لدى الإنسان إلى مستوى التكيف مع الطبيعة بدلاً من رفعه إلى مرتبة التحكم الفعالَ بهذه الطبيعة. وهذا يؤدي إلى فصل الفرد الإنساني عن 'كيانه النوعي' (Gattungswesen)، عما يجعل الجنس البشري مختلفاً عن نظيره الحيواني[48]. ومناقشة ماركس عند هذا المنعطف ترديد قريب لصدى فيورباخ. إلا أن فحوى ما يقوله ماركس مختلف تماماً. ثمة روايات ثانوية كثيرة لقصة تحليل ماركس للاغتراب في مخطوطات الـ 1844، عبر إذابة موقف ماركس في موقف فيورباخ، تضفي على مناقشة ماركس بعداً 'طوباوياً' أكثر مما هو حاصل في الواقع[49]. صحيح أن ماركس يستخدم عبارات فيورباخية حين يقول إن الإنسان 'منتج كلي'، خلافاً للحيوانات التي لا تنتج إلا 'جزئياً' وفي سياقات محدودة مقررة بفعل المكوِّنات الغريزية لبنيتها البيولوجية: غير أن هذا التحليل أكثر ملموسية وتحديداً مما توحي به هذه اللغة الاصطلاحية بما لا يقاس.

ما يميز حياة الإنسان عن نظيرتها لدى الحيوانات، تبعاً لماركس، هو كون ملكات الإنسان، قابلياته وأذواقه من صنع المجتمع وتشكيله. فـ 'الفرد المعزول' ليس إلا وهماً من أوهام النظرية النفعية: ما من كائن بشري موجود لم يولد في، ومشكل من قِبَل، مجتمع مستمر. وليس كل فرد، إذن، إلا متلقياً للثقافة المتراكمة لدى الأجيال التي سبقته، ومساهماً بتفاعله الخاص مع العالم الطبيعي والاجتماعي الذي يعيش فيه، في التعديل المستقبلي لذلك العالم كما خَبره آخرون. يؤكد ماركس أن 'حياة الإنسان الفردية وحياة النوع ليستا شيئين مختلفين.' ... وعلى الرغم من أن الإنسان فرد فريد... فإنه الكل بالقدر نفسه، الكل المثالي، الوجود الذاتي للمجتمع فكراً

(48) فيورباخ، جوهر المسيحية، ص: 1 - 12. كذلك يستخدم ماركس كلمة Gattungsleben، التي تعني 'حياة نوعية' حرفياً استخداماً ليبرالياً.

(49) للاطلاع على مثالين لهذا، انظر هـ بوبتز: تغريب الإنسان (بالألمانية) (فرنكفورت، 1967)؛ أيضاً تكر.

ومعايشة[50]. لعل عضوية الإنسان في المجتمع، جنباً إلى جنب مع الجهاز التكنولوجي والثقافي الذي يدعم ذلك المجتمع ويجعله ممكناً، هي التي تعمل على تمييز الفرد البشري عن الحيوان، على إضفاء 'إنسانيته' عليه. لبعض الحيوانات أعضاء حس مشابهة لأعضاء الإنسان، إلا أن إدراك الجمال في الرؤية أو الصوت، في الفن أو الموسيقى، إن هو إلا مَلَكة إنسانية، من صنع المجتمع وإبداعه. ليس النشاط الجنسي، أو الأكل والشرب، بالنسبة إلى الإنسان إشباعاً بسيطاً لغرائز بيولوجية، بل قد جرى تحويله، عبر مسيرة تطور المجتمع، في تفاعل خلاق مع العالم الطبيعي، إلى أفعال توفر حالات شبع وارتواء مضاعفة[51]. 'إن تهذيب الحواس الخمس وصقلها هما من صنع التاريخ السابق كله'؛ ولكن 'ما يستطيع الظهور إلى الوجود فقط من خلال وجود مفعوله، عبر الطبيعة المؤنسنة ليس الحواس الخمسة فقط، بل وما يعرف باسم الحواس الروحية، الحواس العملية (الرغبة، الحب، إلخ)، وباختصار الوعي الإنساني والطابع الإنساني للحواس[52]'.

في المجتمع البرجوازي يجري تغريب البشر، بأساليب قابلة للتحديد، عن الروابط التي تشدهم إلى المجتمع الذي وحده يقوم بإضفاء 'إنسانيتهم' عليهم. يتولى العمل المغرب، أولاً، 'تغريب حياة النوع وحياة الفرد'، ثم 'يبادر' ثانياً 'إلى تحويل الثانية ــ حياة الفرد ــ بوصفها تجريداً، إلى هدف للأولى، بوصفها صيغة مجردة ومغربة أيضاً'[53]. وفي النظام الرأسمالي، على الصعيدين النظري والعملي، فإن حياة الفرد وحاجاته تبدو كـ 'مسلمات' على نحوٍ مستقل عن عضويته في المجتمع. ويهتدي هذا إلى تعبيره الواضح في الاقتصاد السياسي (كما في نظرية المجتمع المدني لدى هيغل التي سبق لماركس أن انتقدها، بطريقة مختلفة بعض الشيء) الذي يؤسس نظريته الاجتماعية على أساس أنانية الفرد المعزول. وبهذه الطريقة فإن الاقتصاد السياسي 'يقوم بإقحام الملكية الخاصة في جوهر الإنسان

---

(50) EW، ص: 158؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 539.

(51) انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 60 – 61.

(52) EW، ص: 161؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 541. لمزيد من مناقشة هذه النقطة، نسبة إلى دوركهايم، انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 344 – 350.

(53) EW، ص: 127.

بالذات[54]. إلا أن الأمر لا يقف عند صيرورة ما هو 'فردي' مفصولاً عما هو 'اجتماعي'، بل يتجاوزه إلى صيرورة الثاني تابعاً للأول. يتم استنفار موارد الجماعة الإنتاجية ـ فيما يخص أكثرية السكان التي تعيش في الفقر المدقع ـ لتدعيم الحدود الدنيا من الشروط الضرورية لبقاء العضوية. تعيش جماهير كادحي العمل المأجور في ظروف يكون فيها نشاطها الإنتاجي محكوماً فقط بأكثر متطلبات الوجود المادي بدائية:

> يتقهقر الإنسان إلى حياة الكهوف، ولكن بصيغة اغترابية لئيمة. فالمتوحش في كهفه (وهو عنصر طبيعي حصل عليه مجاناً مأوى ومحرساً) لا يحس أنه غريب؛ بل يشعر، على العكس من ذلك، بأنه في بيته مثل السمك في الماء. أما زنزانة سكن الإنسان الفقير (الكوخ، الخشة) فهي حجرة معادية، 'قوة غريبة، مقيدة لا تستسلم له إلا مقابل الدم والعرق'[55].

يبقى التطرق إلى اغتراب الإنسان عن كينونته النوعية، كما يقدمه ماركس جارياً، إذن، من منطلق تحليله للرأسمالية، وهو اغتراب غير متناظر إلى حدٍّ كبير: بعبارةٍ أخرى تكون تأثيرات الاغتراب متركزة عبر البنية الطبقية، وهي معاشة على نحوٍ مكثف من قبل البروليتاريا. ونقل مفهوم الاغتراب من خانة وجودية (انطولوجية) عامة، كما استخدمه كل من هيغل وفيورباخ، إلى سياق اجتماعي وتاريخي محدد، هو الموضوع الرئيسي لمقاربة ماركس في المخطوطات. غير أن ماركس لا يرى أن الاغتراب محصور كلياً بوضع الكادح المأجور. فالرأسمالي نفسه عبد لرأس المال بمعنى أن قانون الملكية الخاصة وشريعة المال مهيمنان على وجوده. يتعين على الصناعي أن يكون 'مجتهداً، رزيناً، مقتصداً، واقعياً':

> متعته ليست إلا مسألة ثانوية؛ إنها إجازة استجمام خاضعة للإنتاج ما يجعلها متعة محسوبة، اقتصادية، لأنه يدخل متعه في باب إنفاق رأس المال وما يبدده ينبغي ألا يكون أكثر مما يمكن تعويضه بالربح من خلال تقليص رأس المال. تبقى المتعة، إذن، تابعة لرأس المال والفرد المغرم بالفرح تابع للفرد المراكم

---

(54) EW، ص: 148.

(55) EW، ص: 177.

لرأس المال، في حين أن العكس كان هو الصحيح فيما مضى (في المجتمع الإقطاعي)[56].

تبقى المخطوطات باقة ملاحظات أولية بدلاً من مؤلَّف ناجز. فالعمل المغترب الوارد فيها يوفر فيضاً من الأدلة على أن ماركس كان لا يزال، في 1844، دائباً على تلمس الطريق الموصلة إلى صياغة واضحة لمنظور مميز يخصه هو. ومع أن الأطروحات الرئيسية لمعالجته لموضوع الاغتراب ليست صعبة التحديد، فإن رواية ماركس لقصتها مبتسرة ومنحرفة بين الحين والآخر. حين يكون ماركس عاكفاً على تحليل أعمال الاقتصاديين، يكتب بلغة الاقتصاد السياسي؛ وحيثما ينشغل بمناقشة الاغتراب على نحوٍ مباشر، يستخدم لغة فيورباخ الاصطلاحية. من الصحيح، دون أدنى شك، أن ماركس لم يكن، في هذه المرحلة، قد تمكن من إذابة التصورات والمفاهيم التي استمدها من هذين المصدرين المتباينين في بوتقة واحدة بنجاح، وأنهما يبدوان على علاقة مضطربة فيما بينهما في متن المخطوطات. غير أن الأخيرة، المخطوطات توفر، مع ذلك، إطاراً لنوع من التحليل النقدي العام للرأسمالية، وجملة هذه الملاحظات المجتزأة تتضمن بذور جُل الأفكار المهمة، إن لم تكن كلّها، وهذه الأفكار المهمة هي التي دأب ماركس على تطويرها وصياغتها بقدرٍ أكبر من الدقة في كتابات لاحقة.

يفترض عادةً أن ماركس، تحدث، إذن، في مخطوطات 1844 عن 'اختزال' الإنسان 'إلى مستوى الحيوانات'، وعن اغتراب الإنسان عن 'كينونته النوعية' في ظل ظروف الإنتاج الرأسمالي، وكان يفكر من منطلق تصور مجرد لـ 'الإنسان' متعرضاً للتغريب عن مميزاته البيولوجية بوصفه نوعاً. لذا فإن ماركس كان، كما يُفْتَرض، في هذه المرحلة الأولية من تطور فكره، يؤمن بأن الإنسان كيان خلاق جوهرياً تعرضت نزعاته 'الطبيعية' للإنكار جراء الطابع التقييدي للنظام الرأسمالي. أما بالفعل فإن ماركس يرى، على العكس من ذلك، أن القوة الإنتاجية الهائلة للنظام

(56) EW، ص: 179. اقواسي انا. في مكان آخر يردد ماركس صدى موزيس هيس معلقاً: 'لقد جعلتنا الملكية الخاصة شديدي الغباء والجزئية إلى درجة أن أي شيء ليس لنا إلا حين نملكها، إلا حين يكون موجوداً لنا نحن بوصفه رأسمال أو حين يتم التهامه، نهله، ارتداؤه، الاحتماء فيه، إلخ... على نحوٍ مباشر، حين يتم استخدامه بطريقةٍ ما' (ص: 159).

الرأسمالي تتمخض عن إمكانيات تطور مستقبلي للإنسان لم تكن متاحة في ظل أنماط سابقة من النظام الإنتاجي. فتنظيم العلاقات الاجتماعية الذي تتم مواصلة الإنتاج الرأسمالي في ظلة يفضي في الحقيقة إلى الإخفاق في تحقيق هذه الإمكانيات المتولدة تاريخياً. وطابع العمل أو الكدح المغرب لا يعبر عن أي توتر بين 'الإنسان في الطبيعة' (غير المغترب) و'الإنسان في المجتمع' (المغترب)، بل بين الطاقات الكامنة التي تولدها صيغة اجتماعية محددة ـ الرأسمالية ـ والتحقيق المحبط لتلك الطاقات. فما يفرق الإنسان عن الحيوانات ليس مجرد وجود اختلافات بيولوجية بين البشر والأنواع الأخرى، بل الإنجازات الثقافية للناس، هذه الإنجازات التي هي محصلة سيرورة طويلة جداً من التطور الاجتماعي. وفي حين أن المواصفات البيولوجية للإنسان شرط لازم لهذه الإنجازات، فإن الشرط الكافي هو تطور المجتمع نفسه. واغتراب الناس عن 'كينونتهم النوعية' إن هو إلا فصل اجتماعي عن مميزات واستعدادات مولَّدة اجتماعياً(57).

التصور المبكر للنظام الشيوعي

تتضمن المخطوطات أيضاً مناقشة ماركس الموسعة الأولى للنظام الشيوعي. والاستمرارية بين هذا العرض والتحليل المبكر لـ 'الديمقراطية الحقيقية' في نقد ماركس لفلسفة الدولة عند هيغل واضحة. إلا أن تأثير الاشتراكية الفرنسية في المعالجة التي يقدمها في المخطوطات غير قابل للوقوع في الخطأ بشأنه، كما أن ماركس يقوم بإسقاط كلمة 'ديمقراطية' لمصلحة كلمة 'شيوعية(58)'. يعلن ماركس أن التغلب على الاغتراب مشروط بقمع الملكية الخاصة. وعلى واقع كون الاغتراب في الإنتاج أساساً لأشكال أخرى من الاغتراب، كما في الدين أو الدولة، يترتب عدم

(57) تبقى التصريحات التي هي من قبيل تصريح مير أن ماركس 'طرح فكرة جنس بشري نبيل ونكي، جرى إحباط نبله ونكائه جراء عملية الحضارة' (الفريد جي مير: الماركسية، وحدة النظرية والممارسة (آن آربور، 1963)، ص: 57، بيانات غير مناسبة. فكما يعلق ميزاروش: 'ليس ثمة اي اثر لأي حنين عاطفي أو ماضوي (نوستالجي) للعودة إلى "الطبيعة"، إلى حزمة "طبيعية" من الحاجات البدائية أو "البسيطة، ..." أسطفان ميزاروش: نظرية الاغتراب عند ماركس (لندن، 1970).

(58) يأتي ماركس على ذكر تأثير الاشتراكيين الألمان؛ ولكنه يجادل أن 'الأعمال الألمانية الأصلية والمهمة حول هذا الموضوع، محصورة ببعض كتابات هيس'، فايتلنغ، وانجلز. EW، ص: 64.

كون تأسيس ’الديمقراطية الحقيقية‘ كافياً؛ فما هو مطلوب نوع أعمق وأشمل من إعادة تنظيم المجتمع، مستند إلى أساس استئصال العلاقة المعاصرة بين الملكية الخاصة والعمل المأجور.

يقوم ماركس بتمييز تصوره الخاص للنظام الشيوعي عن تصور ’الشيوعية الفجة[59]‘. والشكل الرئيسي للشيوعية الفجة مستند إلى النفور العاطفي من الملكية الخاصة، ويشدد على ضرورة اختزال جميع الناس إلى مستوى واحد، بما يمكّن كل فرد من التمتع بحصة مكافئة من الملكية. يؤكد ماركس أن هذه ليست شيوعية حقيقية لأنها قائمة على النوع نفسه من التشييء المشوه للعمل كما هو وارد في الاقتصاد السياسي. ومثل هذه النوعية من الشيوعية الفجة لا تلبث أن تضطر للانزلاق إلى مواقع نزعة التنسك المتقشفة البدائية، حيث تكون الجماعة، بدلاً من الفرد، قد أصبحت هي الرأسمالي. فقانون الملكية يبقى سائداً في ظل نظام الشيوعية الفجة، ولكن على نحوٍ سلبي، مضروباً بإشارة ناقص؛

> ليس الحسد الكوني الشامل المتجلي بوصفه سلطة إلا صيغة مموَّهة من صيغ الجشع الذي يترسخ من جديد ويرتوي بطريقة مختلفة... ومدى ضآلة ما يمثله هذا الإلغاء للملكية الخاصة من استيلاء حقيقي يبنيه الإنكار المجرد لكل عالم الثقافة والحضارة، والنكوص إلى البساطة اللاطبيعية لدى الفرد الفقير، الفج والعازف (الزاهد) الذي لم يعجز عن تجاوز الملكية الخاصة وحسب بل وحتى عن الحصول عليها[60].

يتابع ماركس ليقول إن الشيوعية الفجة لم تلتقط إمكانية التعالي الإيجابي للملكية الخاصة. من المؤكد أن تدمير الملكية الخاصة شرط لازم للانتقال إلى شكل جديد من أشكال المجتمع. غير أن على المبدأ الناظم لمجتمع المستقبل الاشتراكي أن يتركز على ’الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة، لاغتراب

(59) ليس واضحاً تماماً من يفكر به ماركس هنا، إلا أن الإشارة ربما كانت إلى أتباع بابوف وكابيت. يناقش أنجلز هذه الجماعات في ’تقدم الإصلاح الاجتماعي في القارة‘، We، ج: 1، ص: 480 – 496).

(60) EW، ص: 154؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 534 – 535.

الإنسان، وصولاً إلى التحصيل الحقيقي للطبيعة الإنسانية عبر الإنسان وفي سبيله'؛ لا بد له من أن يكون منطوياً على 'عودة الإنسان نفسه كياناً اجتماعياً، أي كياناً إنسانياً في الحقيقة (als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen) عودة كاملة وواعية تستوعب وتتمثل مجمل ثروة التطور السابق[61]. تبقى استعادة الطابع الاجتماعي للوجود الإنساني جزءاً لا يتجزأ من تصور ماركس للشيوعية، كما قيل في المخطوطات. فالمجتمع الشيوعي سيُبنى لا على أساس الأنانية الذاتية التي يفترض الاقتصاديون أنها من مميزات الطبيعة الإنسانية عموماً، بل على قاعدة الإدراك الواعي للاعتماد المتبادل بين الفرد والأسرة الاجتماعية. ويشدد ماركس على أن الطبيعة الاجتماعية للإنسان تخترق جذور كينونته، وهي تتجلى ببساطة مطلقة في جملة تلك النشاطات التي تتم بالارتباط المباشر مع آخرين. إلا أن النظام الشيوعي لن يبادر إلى إنكار الصفة الفردية لكل شخص. على العكس من ذلك، فحوى نقاش ماركس كله منصب على أن المجتمع الشيوعي سيقوم على أساس السماح، على نحوٍ متعذر في ظل أنظمة إنتاجية سابقة، بتوسيع جملة الطاقات والقابليات الخاصة لدى الأفراد. ليس ثمة أي مفارقة في الأمر بالنسبة إلى ماركس. فقط عبر الأسرة الاجتماعية يصبح الإنسان متفرداً، عن طريق الإفادة من الموارد التي هي منتجات جماعية.

هذه الصيغة المدهشة والعبقرية مجذّرة ومستكملة مع نوع من تكرار نقاط ضعف 'الفلسفة النقدية' لدى الهيغليين الشباب. لا يكفي تجاوز الملكية الخاصة في النظرية، إحلال 'فكرة' الشيوعية محل 'فكرة' الملكية الخاصة. فالتحقيق الفعلي للنظام الشيوعي 'سيكون، في الحقيقة، منطوياً على سيرورة بالغة القسوة ومطولة جداً'[62].

(61) EW، ص: 155؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 536.
(62) EW، ص: 176؛ We، Ergd، ج: 1، ص: 553.

2. المادية التاريخية

كانت الثمرة الأولى لارتباط ماركس بأنجلز متمثلة بذلك الكتاب المفرط في سجاليته، كتاب العائلة المقدَّسة، الذي بُدئ به في النصف الثاني من عام 1844، وتم نشره أواخر عام 1845. يعود الجزء الأكبر من الكتاب إلى ماركس وهو يوثق طلاقه النهائي مع باقي الهيغليين الشباب. وبعد العائلة المقدَّسة بفترة قصيرة جاء كتاب الإيديولوجيا الألمانية المكتوب خلال 1845 – 1846، عملاً نقدياً أيضاً، ولكن ماركس يبادر فيه، للمرة الأولى، إلى تقديم بيان عام موجز عن منطلقات المادية التاريخية. ومن هذا التاريخ وصاعداً، لم تتغير نظرة ماركس العامة إلا قليلاً، وتم تكريس باقي حياته لقضية الاستكشاف النظري والتطبيق العملي لجملة الآراء المطروحة في هذا العمل الثاني.

لم يتم نشر النص الكامل لكتاب الإيديولوجيا الألمانية خلال حياة ماركس وأنجلز. ففي 1859، كتب ماركس، متطلعاً إلى الوراء نحو الفترة التي تمت فيها كتابة الإيديولوجيا الألمانية، يقول إنه وأنجلز لم يصابا بالإحباط لعدم تمكنهما من نشر العمل: وقد 'كانا شديدي السعادة إذ تخليا عن العمل لنقد الفئران القارض'، لأن الهدف الرئيسي ـ 'الوضوح الذاتي' ـ كان قد تحقق[1]. إلا أن ماركس يلمح صراحة إلى 'نقده' لهيغل، وإلى عام 1844، بوصفهما الخط الفاصل الأهم في حياته الفكرية. كتب ماركس في مقدمته لكتاب مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي يقول إن تحليل فلسفة الدولة عند هيغل هو الذي أوصله إلى استنتاج 'أن العلاقات الحقوقية جنباً

(1) SW، ج: 1، ص: 364. للاطلاع على تقويم انجلز اللاحق لاهمية الكتابات المبكرة، وصولاً إلى، ومشتملاً على الإيديولوجيا الألمانية، انظر ليه فودن: 'أحاديث مع انجلز'، في ذكريات ماركس وانجلز (موسكو، بلا تاريخ)، ص: 330.

إلى جنب مع أشكال الدولة لا يمكن فهمها لا من ذاتها هي ولا مما يعرف باسم التطور العام للعقل (Geist) البشري، بل، بالأحرى، على أنها متجذرة في ظروف الحياة المادية[(2)]'.

وفيما بعد علق أنجلز على الإيديولوجيا الألمانية قائلاً: إن عرض التصور المادي للتاريخ المقدم في الكتاب 'لا يثبت إلا مدى بقاء معرفتنا بالتاريخ الاقتصادي محدودة في ذلك الوقت[(3)]'. ولكن الكلام عن المادية التاريخية الوارد في هذا العمل وثيق التطابق مع هذه المادية التاريخية التي صورها ماركس في مناسبات أخرى على الرغم من أن معرفته بتاريخ الاقتصاد كانت هزيلة في تلك الفترة ـ فمخطط 'مراحل' تطور نظم الإنتاج المطروح هناك جرى تعديله إلى حدٍّ كبير لاحقاً. ما من خطوط فصل دقيقة إلا وتكون تعسُّفية؛ غير أن كتاب الإيديولوجيا الألمانية، رغم أن البعض يرونه أحياناً جزءاً من كتابات فترة ماركس 'المبكرة'، جديرٌ بأن يُعَد ممثلاً لموقف ماركس الناضج.

ظلَّت الحوارات حول مدى أهمية كتابات ماركس في عام 1843 و1844 بالنسبة إلى تصوره الناضج للمادية التاريخية متمادية التفاعل منذ نشر هذه الكتابات في الفترة الممتدة بين عامي 1929 و1932. وقد كان للجدال تشعبات ومضاعفات واضحة ذات طبيعة سياسية مباشرة، ومن الصعب افتراض أن النقاط المطروحة محتملة الحل بما يرضي جميع الأطراف المعنية. إلا أن خطوط الاستمرارية الرئيسية بين 'نقد' هيغل، مخطوطات 1844، وفكر ماركس الناضج واضحة تماماً. ولعل أهم الأطروحات التي عكف ماركس على تطويرها في كتاباته المبكرة وضمّنها أعماله اللاحقة هي التالية:

1 ـ تصور 'الخلق الذاتي' التدريجي للإنسان، هذا التصور الذي كان ماركس مديناً به، بكثافة، لهيغل. فكما يبين ماركس في مخطوطات 1844 ليس كل ما يُطلق عليه اسم تاريخ عالمي إلا من صنع الإنسان بالعمل الإنساني....[(4)]'.

(2) SW، ج: 1، ص: 362؛ We، ج: 13، ص: 8.
(3) SW، ج: 2، ص: 359.
(4) EW، ص: 166. عن مفهوم ماركس لـ 'العمل'، انظر هلموت كلاغيس الإنسانية التكنولوجية (بالألمانية) (شتوتغارت، 1964)، ص: 11 – 128.

2 ـ مفهوم الاغتراب. من المؤكد أن أحد الأسباب التي دعت ماركس إلى الإكثار من إسقاط عبارة 'الاغتراب' من كتاباته بعد 1844 تمثل برغبته في فصل موقفه الخاص بحسم عن الفلسفة المجردة. وهكذا فإن ماركس يكتب في البيان الشيوعي (1848) متهكماً عن 'الهراء الفلسفي' للفلاسفة الألمان الذي يكتبون عن 'اغتراب الجوهر الإنساني'[5]. والمغزى الرئيسي للآراء التي لم تنجز كاملة حتى كتابة الإيديولوجيا الألمانية، رغم أنها كانت من حيث الجوهر موجودة في المخطوطات، هو أن الاغتراب يجب أن يُدرس بوصفه ظاهرة تاريخية، لا يمكن فهمها إلا من منطلق أو في ضوء تطور تشكيلات اجتماعية محددة. ودراسات ماركس لمراحل التطور التاريخي تتعقب نمو تقسيم العمل وظهور الملكية الخاصة، وصولاً إلى عملية تغريب الفلاحين وإبعادهم عن التحكم بوسائل إنتاجهم مع انحلال النظام الإقطاعي الأوروبي. وهذه السيرورة الثانية، سيرورة خلق كتلة كبيرة من كادحي الأجرة غير المالكين، موصوفة في رأس المال على أنها شرط مسبق ضروري لقيام النظام الرأسمالي[6].

3 ـ نواة نظرية الدولة، وبطلانها في الصيغة المستقبلية للمجتمع، كما وردت في 'نقد' ماركس لفلسفة الدولة عند هيغل. مع أن ماركس لم يكن عنده، لدى كتابة 'النقد' سوى تصور بدائي لنوعية النظام الاجتماعي الذي كان يحلم ويتوقع بأن يحل محل النظام الرأسمالي، فإن أطروحة إمكانية إلغاء الدولة عبر الإجهاز على المجال المنفصل لما هو 'سياسي' تبقى متجذرة في آرائه اللاحقة حول هذه القضية.

4 ـ المبادئ الرئيسية للمادية التاريخية بوصفها أداة نظرية لتحليل التطور الاجتماعي. على الرغم من أن ماركس يكثر من الكتابة بلغة هيغل وفيورباخ في أعماله المبكرة، فإن من الواضح وضوح الشمس أن موقف ماركس الناشئ يشكل

---

(5) CM، ص: 168؛ We، ج: 4، ص: 486.

(6) الرأي الذي يقول إن ماركس حذف مفهوم 'الاغتراب' من كتاباته اللاحقة، ما يؤدي إلى حدوث انقطاع كبير بين أعمال ماركس المبكرة ونظيرتها المتأخرة، معبر عنه من قبل لوي فويير: 'ما معنى اغتراب؟ حياة مفهوم'، السياسة الجديدة، 1962، ص: 116 – 134؛ ومن قبل دانييل بل: 'الجدل حول الاغتراب' في ليوبولد لابيتز نزعة المراجعة (لندن، 1963)، ص: 195 – 211. للاطلاع على تصريح مشابه ولكن من منظور سياسي مناقض، انظر لوي ألتوسير: لأجل ماركس (لندن، 1969)، ص: 51 – 86 وفي أمكنة أخرى.

طلاقاً معرفياً (ابستمولوجياً) حاسماً مع هذين الكاتبين، ولاسيما مع هيغل. ليست أي فلسفة جديدة هي ما يبحث عنها ماركس للتعويض عن الآراء القديمة؛ إنه يتنصل من الفلسفة ويتخلى عنها التماساً لمقاربة تكون اجتماعية وتاريخية. وهكذا فإن ماركس يشدد مبكراً في مخطوطات 1844 على أن النظام الرأسمالي متجذر في صيغة اجتماعية محددة، صيغة تتمثل ميزتها الهيكلية الرئيسية بعلاقة طبقية ثنائية بين رأس المال والعمل المأجور.

5 ـ تصور وجيز لنظرية الممارسة (البراكسيس) الثورية. تعليقات ماركس على شتراوس وباور (وهي تقول إنهما يُحلان ‘"الوعي الذاتي" للإنسان المجرد محل جوهر "الطبيعة المجردة"’)[7] تستبق الآراء الواردة مسهبة في كتابَيْ العائلة المقدَّسة والإيديولوجيا الألمانية التي توحي بأن الفلسفة النقدية غير ذات علاقة بأي شيء سوى المراحل المبكرة لهذه الحركة الثورية أو تلك، بالذات. فالتغيير الاجتماعي يبقى متعذراً ما لم يتم الجمع بين النظرية والممارسة، وما لم يجر الربط بين الفهم النظري والنشاط السياسي العملي. وهذا يعني إذابة دراسة التحولات الناشئة المحتملة في التاريخ في بوتقة برنامج تحرك فعلي وعملي بما يمكّن من قلب هذه التغيرات إلى واقع.

من الممكن الاهتداء إلى جوهر الانتقال بين مخطوطات 1844 والإيديولوجيا الألمانية في باقة الموضوعات النقدية عن فيورباخ التي كتبها ماركس في آذار/مارس 1845، والتي ما لبثت منذ ذلك التاريخ أن اشتهرت بعنوان موضوعات عن فيورباخ[8]. يوجه ماركس عدداً من الانتقادات إلى فيورباخ. فمقاربة فيورباخ تبقى، أولاً، مقاربة لا تاريخية. إن فيورباخ يتصور إنساناً ‘مجرداً’ قبل أن يرى المجتمع: وهو لا يكتفي باختزال الإنسان إلى إنسان متديِّن ولكنه يخفق في رؤية ‘أن "الشعور الديني" نفسه نتاج

(7) EW، ص: 195.

(8) موضوعات حول فيورباخ نشرها أنجلز الذي يعلق قائلاً إنها تتضمن ‘البذرة العبقرية لنظرة عالمية للمرة الأولى في’ 1888 (SW، ج: 2، ص: 359) هنا أقتبس من الترجمة في WYM، ص: 400 – 402.

اجتماعي وأن الفرد المجرد الذي يعكف على تحليله ينتمي إلى شكل معين من أشكال المجتمع'[(9)]. أما مادية *فيورباخ* فتظل، ثانياً، على مستوى عقيدة فلسفية معينة لا ترى الأفكار إلا 'انعكاسات' لواقع مادي. ثمة، في الحقيقة، نوع من التبادلية المطردة بين الوعي والممارسة (البراكسيس) الإنسانية. وفيورباخ، مثله مثل كل الفلاسفة الماديين السابقين، يتعامل مع 'الواقع المادي' بوصفه العنصر المحدِّد للنشاط الإنساني ولا يبادر إلى تحليل قيام 'الذات' أي نشاط البشر وفعلهم بتعديل العالم 'الموضوعي'. ويقوم ماركس أيضاً بطرح هذه الفكرة ذات الأهمية الاستثنائية بطريقة أخرى. فهو يقول إن عقيدة فيورباخ المادوية عاجزة عن معالجة حقيقة أن النشاط الثوري هو نتاج أفعال واعية لأناس ذوي إرادة، ويصور العالم، بدلاً من ذلك، من منطلق التأثير 'أحادي الاتجاه' للواقع المادي في الأفكار. إلا أن ماركس يعلن للملأ أن 'الناس هم الذين يغيرون الظروف... ولابد للمعلِّم نفسه من البحث عمَّن يتولى تعليمه...'[(10)].

بنظر ماركس، قدَّم *فيورباخ* مساهمة ذات أهمية حاسمة على صعيد الكشف عن أن 'الفلسفة [أي فلسفة هيغل] ليست أكثر من دين جرى إقحامه على الفكر وتطويره به، وأنها جديرة بالقدر نفسه من الإدانة مثل أي شكل ونمط آخر من أشكال وأنماط وجود الاغتراب الإنساني'[(11)]. غير أن *فيورباخ* ينجح، إذ يفعل ذلك، في إطلاق مادية 'تأملية' أو سلبية، متجاهلاً تأكيد هيغل لـ 'لجدل (ديالكتيك) النفي بوصفه المبدأ المحرك والخلاق...'[(12)] إن هذا الجدل (الديالكتيك) بين الذات (الإنسان في المجتمع) والموضوع (العالم المادي)، الذي يعكف فيه الناس على إخضاع العالم المادي لأغراضهم تدريجياً، وصولاً إلى تحويل تلك الأغراض وتوليد حاجات جديدة، هو الذي يصبح المحور المركزي لفكر *ماركس*.

---

(9) WYM، ص: 402.
(10) WYM، ص: 410.
(11) EW، ص: 197. أقواسي.
(12) EW، ص: 202.

الأطروحة المادية

يبقى التصور العام للمادية التاريخية المطروح في الإيديولوجيا الألمانية وكتابات لاحقة شديد الاختلاف، إذن، عن تصور *فيورباخ*، كما عن تصورات مدارس مادية فلسفية سابقة. وكلمة 'مادية' كما يستخدمها ماركس لا تدل على افتراض أي موقف وجودي (أنطولوجي) مناقَش منطقياً[13]. لاشك أقي أن ماركس يسلم بأي موقف 'واقعي'، تكون الأفكار بموجبه نتاج الدماغ البشري المتفاعل حسياً مع عالم مادي قابل لأن يُعرَف؛ فالأفكار ليست متجذرة في مقولات كامنة معطاة في العقل الإنساني بمعزل عن التجربة. غير أن من المؤكد أن هذا لا ينطوي على تطبيق نوع من المادية الفلسفية الحتموية على تفسير تطور المجتمع. فالوعي الإنساني مشروط بتفاعل جدلي (ديالكتيكي) بين ذات وموضوع، تفاعل يبادر فيه الإنسان بفعالية إلى تشكيل العالم الذي يعيش فيه في الوقت نفسه الذي يقوم فيه هذا العالم بتشكيله، يمكن إيضاح هذا بملاحظة ماركس التي يقول فيها، مطوِّراً إحدى النقاط المطروحة في موضوعات *فيورباخ*: 'حتى إدراكنا للعالم المادي مشروط بالمجتمع'. لا يرى *فيورباخ* أن الإدراك الحسي ثابت وغير قابل للتغيير كل الوقت، بل هو ذائب في بوتقة عالم ظاهراتي هو:

> نتاج تاريخي، محصلة نشاط سلسلة كاملة من الأجيال المتعاقبة التي يقف كل منها على أكتاف الجيل الذي سبقه، مضاعفاً تطوير صناعته ومبادلاته، معدلاً نظامه الاجتماعي تبعاً للحاجات المتغيرة. حتى موضوعات أبسط 'اليقينيات الحسية' لا يحصل عليها إلا عبر التطور الاجتماعي، الصناعة، والتعامل التجاري[14].

أما بالنسبة إلى ماركس فإن التاريخ عملية خلق، إشباع، وإعادة خلق فيض من الحاجات الإنسانية. وهذا هو ما يميز البشر عن الحيوانات التي تبقى حاجاتها ثابتة

(13) ما لا يعني، بالطبع، أن موقف ماركس لا ينطوي على افتراضات انطولوجية (وجودية) محددة. انظر هـ ب. أكتون أوهام المرحلة (لندن، 1955). للاطلاع على دحض مقنع للرأي القائل إن ماركس 'مادي' بالمعنى التقليدي، انظر الفرد شميت: مفهوم الطبيعة في كتابات ماركس (بالألمانية) (فرانكفورت، 1962)؛ أيضاً ز. أ. جوردان: تطور المادية الجدلية (لندن، 1967).

(14) GI، ص: 57؛ We، ج: 3، ص: 43.

وغير متغيرة. وهذا هو ما يجعل العمل، التفاعل الخلاق بين البشر وبيئتهم الطبيعية، أساس المجتمع الإنساني. وعلاقة الفرد ببيئته المادية تتوسطها جملة المميزات الخاصة للمجتمع الذي هو عضو فيه. وفي دراستنا لتطور المجتمع الإنساني يتعين علينا أن ننطلق من نوع من المعاينة التجريبية لسيرورات الحياة الاجتماعية الملموسة التي هي مستلزمات الوجود الإنساني الضرورية التي لا يمكن الاستغناء عنها (sine qua non).

ليس هذا المنهج في المقاربة خالياً من المقدمات. إنه ينطلق من المقدمات الواقعية ولا يتخلى عنها لحظة. مقدماته هي البشر لا في أي عزلة أو جمود، بل في سيرورة تطورهم الفعلي، القابل للإدراك تجريبياً في ظل شروط محددة. وما إن يتم وصف هذه السيرورة الحياتية الفعالة، حتى يكف التاريخ عن أن يكون رزمة من الوقائع الميتة كما مع الماديين (مازالت هي نفسها مجردة)، أو نشاطاً متخيَّلاً لذوات خياليين، كما مع المثاليين.

حيثما ينتهي التأمل والتخمين ـ في الحياة الواقعية ـ يبدأ العلم الواقعي، الموضوعي: يبدأ تمثيل النشاط العملي، سيرورة التطور العملية للبشر. الكلام عن الوعي يتوقف، ويصبح متعيِّناً على المعرفة الحقيقية أن تحتل مكانها. فحين يتم تصوير الواقع، تفقد الفلسفة بوصفها شعبة مستقلة من شعب المعرفة سبب وجودها. في أحسن الأحوال، يمكن لنوع من التركيبة (السينثسيز) [synthesis] الجامعة لأكثر النتائج عمومية، التي يمكن استخلاصها من رصد التطور التاريخي للبشر، أن يأخذ مكانها. وبمعزل عن التاريخ الواقعي، ليس لهذه التجريدات بذاتها أي قيمة بالمطلق. تستطيع فقط تيسير تنظيم المواد التاريخية، وبيان تسلسل طبقاته المنفصلة. غير أنها لا تستطيع، بأي من الأشكال توفير أي وصفة أو خطة، كما تفعل الفلسفة، لتقليم مراحل التاريخ بدقة. لعل العكس هو الصحيح، فالصعوبات لا تبدأ أولاً إلا حين نباشر رصد المواد وترتيبها ـ عملية التصوير الفعلية ـ المواد العائدة إما إلى إحدى المراحل السابقة أو الزمن الحاضر[15].

بهذه الصياغة الطنانة، يعلن ماركس عن الحاجة إلى علم تجريبي يخص

(15) GI، ص: 38 – 39؛ We، ج: 3، ص: 27.

المجتمع سيكون قائماً على أساس دراسة التفاعل الخلاق والديناميكي بين الإنسان والطبيعة، السيرورة الولود التي تمكّن الإنسان من صنع نفسه.

أما تصور ماركس لـ 'مراحل' تطور المجتمع الرئيسية، جنباً إلى جنب مع سلسلة من الميادين الأساسية الأخرى في إطار أعماله، فلا بد من إعادة هيكلته من طيف من المواد المتشظية. ففيما عدا المخطط الوارد في الإيديولوجيا الألمانية، لا يبادر ماركس، في أي مكان، إلى تقديم أي عرض متكامل لأنماط المجتمع الرئيسية التي ميَّزها. إلا أن المبادئ العامة التي تُغني تفسير ماركس للتطور الاجتماعي تبقى واضحة. فلكل من أنماط المجتمع المختلفة التي يحددها ماركس آليتُه الداخلية المميزة الخاصة، أو 'منطقه' الخاص في التطور. غير أن هذه لا يمكن اكتشافها وتحليلها تحليلاً تجريبياً ارتجاعياً (ex post facto). وهذا مؤكد بوصفه مبدأً نظرياً واسعاً من ناحية، وأداة تعقب أكثر تحديداً لعملية التطور من نمط اجتماعي إلى آخر من ناحية ثانية. فماركس يشدد على أن 'التاريخ ليس إلا تعاقب الأجيال المنفصلة، التي يدأب كل منها على استغلال المواد، الأرصدة المادية، وقوى الإنتاج الموروثة عن سائر الأجيال السابقة، فيقوم، من جهة، بمواصلة النشاط التقليدي في ظروف مختلفة تماماً، ويعمل، من الجهة الأخرى، على تعديل الظروف القديمة بفعالية مغايرة تماماً'[16]. ليس إضفاء أي 'أهداف' على التاريخ كـ'جعل التاريخ اللاحق هدف التاريخ السابق'[17]، إلا تشويهاً غائياً.

ويعبر ماركس عن الآراء نفسها حين يصرّ، لدى التعليق على تأكيد أن مرحلةً رأسمالية شرطٌ مسبق ضروري لتأسيس النظام الشيوعي في كل مجتمع حديث، ويؤكّد على رفض أي وجهة نظر خطية ومتخذاً فترة تاريخية سابقة مثالاً توضيحياً يقوم بإيراد قصة روما. ثمة شروط معينة كانت ستلعب دوراً رئيسياً في تشكيل

(16) GI، ص: 60. انظر أيضاً العائلة المقدسة أو نقد النقد (موسكو، 1956)، ص: 125.

(17) GI، ص: 60. يوجه ماركس الانتقاد نفسه عطفاً على استخدام برودون لجدل هيغل. يكتفي برودون، ببساطة، بإحلال مقولات اقتصادية محل التعاقب الهيغلي للأفكار، ما يعفيه من دراسة التطور التاريخي بالتفصيل 'يرى السيد برودون العلاقات الاقتصادية بوصفها مراحل اجتماعية كثيرة متوالدة، تتمخض الواحدة منها عن الأخرى مثل النقيض عن الأطروحة، محققة في تسلسلها المنطقي العقل اللاشخصي (الموضوعي) للإنسانية'. بؤس الفلسفة (لندن، بلا تاريخ)، ص: 93.

الرأسمالية في أوروبا الغربية في فترة لاحقة كانت موجودة سلفاً في روما، ولكن الاقتصاد الروماني ما لبث أن تفكك داخلياً بدلاً من التمخض عن إنتاج رأسمالي. وهذا يبين أن 'أحداثاً مدهشة التشابه، ولكنها واقعية في سياقات تاريخية متباينة، أفرزت نتائج مختلفة تماماً'. ويتابع ماركس كلامه ليقول بإمكانية فهم الأمر إذا ما تمت دراسة هذه الحالات على نحوٍ منفصل، 'غير أننا لن ننجح قط في فهمها إذا عوّلنا على المفتاح العام (الباس بار تو passe par tout) لنظرية تاريخية ـ فلسفية تتمثل ميزته الرئيسية بكونه فوق التاريخ وخارجه[18]'.

يبقى تنميط ماركس للمجتمع قائماً على تعقب التمايز التدريجي لتقسيم العمل. فكما يعلن في مخطوطات 1844، يكون توسيع تقسيم العمل مرادفاً لنمو الاغتراب والملكية الخاصة. وتشكل المجتمع الطبقي من النظام المتجانس الأصلي اللامتمايز للملكية المشاعية، مرتبط، طبعاً، بالتخصص في تقسيم العمل؛ وتقسيم العمل هذا هو الذي يفضي، عبر مماهاة البشر باختصاصاتهم المهنية الخاصة (أي 'العمل المأجور')، إلى إنكار طيف قابلياتهم بوصفهم منتجين 'عامين'، 'شاملين'. وهكذا فإن 'المراحل المختلفة للتطور على صعيد تقسيم العمل توازي تماماً من حيث العدد أشكال الملكية المتباينة، بمعنى أن المرحلة القائمة في تقسيم العمل تقوم أيضاً بتحديد العلاقات فيما بين الأفراد استناداً إلى مادة العمل، أداته، وإنتاجه[19]'.

أنظمة ما قبل الطبقات

ما من مجتمع إنساني إلا ويفترض مسبقاً نوعاً من تقسيم العمل البدائي أو الأوّلي. غير أن الأمر يبقى في حده الأدنى في أبسط أنماط المجتمع، في المجتمع القَبَلي، منطوياً على تقسيم عريض بين الجنسين: فالنساء المشغولات، في المقام الأول، بتنشئة الأطفال، يضطلعن بدور إنتاجي أصغر مقارنة مع الرجال. والإنسان يكون، بداية، كائناً مشاعياً كلياً؛ أما عملية التفريد، عملية التحول إلى أفراد، فليست إلا نتاجاً

(18) رسالة إلى رئيس تحرير أوتيتشينيه زابيسكي، ترجمة بعد ت. ب. بوتومور وماكسمليان روبل: كارل ماركس: مختارات في السوسيولوجيا والفلسفة الاجتماعية (لندن، 1963)، ص: 38.

(19) GI، ص: 33.

تاريخياً مرتبطاً بنوع متزايد التعقيد والتخصص من تقسيم العمل. إن تقسيماً للعمل متدرجاً في تزايد تعقيده يسير جنباً إلى جنب مع قابلية إنتاج فائض يزيد على ما هو ضروري لتلبية الحاجات الأساسية. وهذا بدوره يستجر تبادل السلع؛ والتبادل بدوره يتمخض عن التفريد التدريجي للناس ـ في عملية تصل إلى ذروتها في ظل النظام الرأسمالي، مع تطور تقسيم للعمل على مستوى رفيع من التخصص، اقتصاد نقدي، وإنتاج بضاعي. فالناس لا يصبحون أفراداً إلا من خلال سيرورة التاريخ: 'في الأصل يظهر [الإنسان] كياناً نوعياً، كياناً قَبَلياً، حيواناً قطيعياً... التبادل نفسه أداة رئيسية من أدوات التفريد[20]'. الملكية أيضاً تكون مشاعية في البداية؛ والملكية الخاصة لا تخرج من رحم الحالة الطبيعية، بل هي نتاج تطور اجتماعي لاحق. يؤكد ماركس أن من الهراء تصور المجتمع الإنساني موجوداً أصلاً في شروط يكون فيها أفراد منفصلون، يملك كل منهم قطعة ملكية خاصة صغيرة، بادروا في وقت معين إلى الاجتماع لتشكيل أسرة أو جماعة من خلال اعتماد نوع من أنواع الاتفاق التعاقدي. 'ليست قدرة أي فرد معزول على حيازة قطعة أرض أكثر من قدرته على الكلام. في أحسن الأحوال يستطيع أن يعتاش من قطعة الأرض مصدراً للرزق، مثل الحيوانات[21]'. فعلاقة الفرد بالأرض التي يحرثها تمر، كما يؤكد ماركس، عبر الجماعة. و'المنتج موجود كجزء من عائلة، قبيلة، عشيرة، جماعة من جلدته، إلخ... ـ تتخذ تاريخاً أشكالاً مختلفة نتيجة الاختلاط مع، والوقوف ضد، آخرين[22]'.

لعل أبسط صيغ المجتمع القَبَلي هي تلك التي تعتمد حياة الترحال، القائمة إما على الصيد والجمع، أو على الرعي. لا تستقر القبيلة في أي بقعة محددة، وهي تجهز على موارد هذه المنطقة قبل أن تنتقل إلى تلك. والناس لا يستقرون جراء طبيعتهم؛ وهم لا يصبحون مستقرين إلا حين تغدو الجماعة البدوية، في مرحلة معينة، جماعة زراعية مستقرة. وما إن يحصل هذا التطور، حتى تتضافر زحمة من العوامل المؤثرة في كيفية تطور الجماعة بعد ذلك، بما في ذلك جملة الشروط المادية

(20) التشكيلات الاقتصادية لما قبل الرأسمالية (لندن، 1964)، ص: 96؛ Gru، ص: 395 – 396.
(21) التشكيلات الاقتصادية، ص: 81.
(22) المصدر السابق، ص: 87؛ .Gru، ص: 389.

للبيئة، والبنية الداخلية للقبيلة، 'الطابع العشائري'. والمزيد من التمايز في تقسيم العمل لا يلبث أن يتطور من خلال جملة السيرورات المترابطة لزيادة السكان، الصراعات بين القبائل المضطرة للاحتكاك جراء ذلك، ومبادرة هذه القبيلة إلى إخضاع تلك[(23)]. وهذه العملية تميل إلى أن تتمخض عن نظام عبودي قائم على أساس عرقي، جزءاً من نظام تراتب متمايز مؤلف من 'زعماء عائلات بطريركية، أعضاء القبيلة، والعبيد أخيراً'[(24)]. والاحتكاك بين المجتمعات يحفز التجارة كما يستثير الحرب. ونظراً لأن 'مجتمعات مختلفة تلوذ بأساليب إنتاج متباينة، وأسباب عيش متغايرة في بيئاتها الطبيعية'[(25)]، فإن مبادلة المنتجات تتطور دافعة نحو المزيد من التخصص في المجال المهني وموفرة الركيزة الأولى لإنتاج البضائع: أي إنتاج المنتجات المعدة للبيع في سوق خاصة للتبادل. وأولى البضائع تشتمل على أمور مثل العبيد، المواشي، المعادن التي يجري تبادلها أساساً بالمقايضة المباشرة. ومع تكاثر مثل هذه المبادلات، وصيرورتها شاملة لطيف متنوع أوسع من البضائع، يغدو استخدام نوع من أنواع النقد وارداً. وعلاقات التبادل التي تنشأ على هذا النحو تؤدي إلى تعزيز التبعية المتبادلة أو الاعتماد البيني في وحدات أكبر وصولاً إلى التأسيس لمجتمعات ذوات أحجام موسعة.

مع أن خط تطور واحد يجري الحديث عنه في أعمال ماركس المبكرة، عبر الاكتفاء بمواد تاريخية مأخوذة من أوروبا، خط تطور ممتد من المجتمع القَبَلي إلى المجتمع القديم (اليونان وروما)، فإن ماركس يميز فيما بعد بين أكثر من خط تطور وحيد للخروج من القبلية. ويشمل هذا، على نحوٍ خاص، المجتمع الشرقي (الهند والصين)، إلا أن ماركس يسلِّط الضوء على نمط محدد من أنماط المجتمع القَبَلي ألا وهو النمط الجرماني الذي شكل، بالتضافر مع الإمبراطورية الرومانية المتحلِّلة، الحوزة التي أفرزت النظام الإقطاعي في أوروبا الغربية.

أما آراء ماركس حول طبيعة 'نمط الإنتاج الآسيوي' (المجتمع الشرقي أو

---

(23) انظر Cap، ج: 1، ص: 87 – 89. يلاحظ التشابه مع دوركهايم.
(24) التشكيلات الاقتصادية، ص: 122 – 123.
(25) Cap، ج: 1، ص: 351.

المشرقي) فقد تعرضت لشيء من التغيير. ففي سلسلة مقالاته في النيويورك ديلي تريبيون، البادئة في 1853، يؤكد ماركس، تأكيداً لافتاً، عوامل مناخية وجغرافية جعلت الري المركزي مهماً في الزراعة، فأفضت إلى قيام حكم مركزي قوي، أو 'استبداد شرقي'[26]. إلا أن وجهة نظر ماركس اللاحقة هي أن الظاهرة متجذرة في مواصفات أكثر عمقاً لهذا النمط الاجتماعي، سمات ملازمة نوعياً للجماعة المحلية بالذات. يبقى المجتمع المشرقي شديد المقاومة للتغيير؛ ونزوع الركود والاستنقاع هذا لا يُعزى فقط إلى التحكم الاستبدادي الجامد لجهاز الحكم الممركز، بل وإلى طابع الاكتفاء الذاتي داخلياً لمشاعة القرية (في المقام الأول) أيضاً. فجماعة القرية الصغيرة تبقى 'مكتفية ذاتياً كلياً وتشتمل في داخلها على جميع شروط الإنتاج والإنتاج الفائض'[27]. أما الجذور التاريخية لهذه الظاهرة فليست واضحة على الإطلاق، غير أن النتيجة، بصرف النظر عن مدى أصالة انبثاق الظاهرة، هي 'وحدة مكتفية ذاتياً جامعة للحرف إلى الزراعة'، لا تفضي إلى أي زخم دافع نحو مزيد من التمايز.

لا تميل الزيادة السكانية في المجتمع الشرقي إلا إلى إنتاج 'جماعة جديدة... على غرار نمط القديمة، على أرض غير مشغولة'[28]. لعل العامل الحاسم في الأمر هو غياب الملكية الخاصة بالنسبة إلى الأرض. حيثما تتطور الملكية الخاصة للأرض فعلاً، كما في أجزاء من أوروبا ولاسيما في روما، فإن النمو السكاني يؤدي إلى الضغط المتزايد على الامتلاك وصولاً إلى نزوع مطرد نحو التوسع. أما في المجتمع الشرقي فإن الفرد 'لا يصبح مالكاً قط، بل حائزاً فقط'. وهذا النمط الاجتماعي ليس استبدادياً بالضرورة؛ فالمشاعات الريفية الصغيرة قد تعيش بوصفها مجموعات مقسمة ذات ارتباطات فضفاضة. إلا أن الجماعات قد تعمد إلى تخصيص جزء من إنتاجها الفائض، تحت تأثير الدين، 'الكيان القَبَلي المتخيل للرب'، غالباً خراجاً للمستبد. غير أن وحدة الحاكم مع محكوميه ليست قائمة على أي مجتمع متماسك ومترابط جراء وجود تبعية

(26) ماركس وانجلز في الصحافة الأمريكية (نيويورك، 1966)؛ مقالات حول الهند (بومباي، 1951)؛ ماركس حول الصين 1853 – 1860 (لندن، 1968).

(27) التشكيلات الاقتصادية، ص: 70.

(28) Cap، ج: 1، ص: 358. بنية نمط الإنتاج الآسيوي قُوضت لاحقاً تحت ضربات الاستعمار الغربي.

اقتصادية متبادلة واسعة؛ يبقى هذا المجتمع مجتمعاً مؤلفاً أساساً من وحدات متشظية يشدها نوع من الانتماء الديني إلى شخص المستبد.

لا بد لطابع الكفاية الذاتية للجماعات الريفية المحلية من أن يؤدي، حتماً، إلى الحد من نمو المدن التي لم يسبق لها قط أن اضطلعت بأي دور قيادي مهيمن في كل من الهند والصين[29]. أما في النمط الاجتماعي الذي تمثله اليونان وروما فإن المدينة تصبح، بالمقابل، ذات أهمية مركزية. يشدد ماركس من تأكيد النمو المديني عموماً بوصفه أوضح معايير التمايز في إطار تقسيم العمل. 'يبدأ التعارض بين المدينة والريف مع الانتقال من البربرية إلى الحضارة، من القبيلة إلى الدولة، من المحلية إلى الوطنية، وهو يخترق تاريخ الحضارة كله إلى يومنا هذا...'[30]. والانقسام بين مدينة وريف يوفر الشروط التاريخية اللازمة لنمو رأس المال، هذا النمو الذي يبدأ أولاً في المدينة، وانفصالها عن الملكية العقارية. ففي المدن نلاحظ 'بداية ملكية لا تستند إلا إلى العمل والتبادل'[31].

إن المجتمع القديم الذي هو حضارة قائمة على أساس المدينة هو الشكل المحدد الأول للمجتمع الطبقي. ومع أن المجتمعات الآسيوية تبدي قدراً معيناً من تطوير تنظيم الدولة، فإن ماركس لا يعدها منطوية على أي نظام طبقي متطور، لأن الملكية تبقى مشاعية كلياً على المستوى المحلي[32]. فالطبقات لا تصبح موجودة إلا حين تصبح الثروة الفائضة المحصلة على نحوٍ خاص كافيةً لفصل مجموعة

(29) هذه نقطة أوردها فيبر فيما بعد، بالإشارة إلى كل من الهند والصين.
(30) GI، ص: 65؛ We، ج: 3، ص: 50.
(31) GI، ص: 66.
(32) ظل فيتفوغل يؤكد أن ماركس 'أخفق في التوصل إلى نتيجة، الأمر الذي بدا إلزامياً من وجهة نظر نظريته بالذات ــ تحديداً أن الجهاز البيروقراطي الزراعي ــ الإداري كان يشكل الطبقة الحاكمة في ظل ظروف نمط الإنتاج الآسيوي'. كارل فيتفوغل: الاستبداد الشرقي (نيوهافن، 1957)، ص: 6. لأن ماركس يشير إلى روسيا بوصفها مجتمع 'شبه آسيوي' فإن لطابع 'نمط الإنتاج الآسيوي تشعبات سياسية ذات شأن. يقدم فيتفوغل رواية (غير متعاطفة) لقصة السجال حول المجتمع الآسيوي بين باحثين روس (المصدر نفسه، الفصل التاسع)، انظر ليختهايم: 'ماركس و"نمط الإنتاج الآسيوي"'. أوراق القديس انطوني، رقم 14، 1963، ص: 86 – 112.

ذاتية التجنيد داخلياً عن جمهور المنتجين. حتى في المجتمع القديم ـ ولاسيما في اليونان ـ تبقى الملكية الخاصة مظلَّلة بـ 'الملكية المشاعية والعامة'.

العالم القديم

كان المجتمع القديم نتاج 'اتحاد عدد من القبائل في إحدى المدن إما بالتوافق أو بالاجتياح[33]'. وخلافاً لما هو الوضع في الشرق، فإن المدينة كُلٌّ اقتصادي. والقبائل الأصلية المؤلفة لدول المدن كانت عدوانية وميالة إلى الحرب. وقد جرى تنظيم المدن بداية حول الجيوش، وعبر تاريخهما كله ظلت اليونان وروما محافظتين على طابع توسعي. وتحليل ماركس للمجتمع القديم يتركز على مثال روما التي بقيت واقعة تحت تأثير المُلْكية العقارية على الرغم من كونها مأهولة بمجتمع مديني، حضري. فمالك الأرض الخاص هو مواطن مديني في الوقت نفسه. وهذا يصفه ماركس بـ 'صيغة يعيش فيها الزراعي في مدينة[34]'. وخلال سائر فترات التاريخ الروماني ظلت الطبقة الحاكمة مستندة إلى أساس امتلاك الأراضي. ولهذا بالتحديد، كان النمو السكاني يتمخض عن الضغط باتجاه التوسع الإقليمي؛ وهذا هو السبب الرئيسي للتغيير الحاصل في المجتمع الروماني، 'التناقض' الرئيسي الكامن في بنية المجتمع: 'ومع أن هذا... جانب أساسي من جوانب الشروط الاقتصادية للجماعة نفسها، فإنه يؤدي إلى نسف العقد الحقيقي الذي يشكل الركيزة التي تسند هذه الجماعة[35]'. ولا يلبث التوسع السكاني، مع المغامرات العسكرية التي يشجعها هذا التوسع، أن يتمخض عن توسيع دائرة العبودية وزيادة في تمركز الملكية العقارية. أما حروب الغزو والاستعمار فتفضي إلى ظهور خطوط تمايز اجتماعي مرسومة بقدرٍ أكبر من الحدة، متسبِّبة بتورُّم صفوف العبيد[36]، الذين يتحملون العبء الكامل للعمل الإنتاجي في حين يبرز النبلاء من ملاك الأراضي بوصفهم طبقة حاكمة متزايدة الانفصال محتكرة للأرصدة العامة وتنظيم الحرب. 'كان النظام كله.... قائماً

(33) GI، ص: 33.
(34) التشكيلات الاقتصادية، ص: 79 – 80.
(35) المصدر السابق، ص 83.
(36) المصدر السابق، ص 92 – 93.

على حدود معينة للأعداد في السكان، حدود غير قابلة للتجاوز دون تعريض شروط الحضارة القديمة نفسها للخطر'. وقد تسبب هذا بالضغط باتجاه ما يطلق عليه ماركس اسم 'الهجرة القسرية'، على شكل جملة العمليات الدورية لإقامة المستعمرات التي 'شكلت حلقات منتظمة في سلسلة المجتمع(37)'.

يبقى الضغط الناجم عن نقص الأرض بالغ الشدة لعدم وجود أي دافع لزيادة إنتاجية الموارد المتوفرة. ليس ثمة أي إيديولوجيا 'دافعة' باتجاه الاهتمام بتعظيم الأرباح: فالثروة لا تظهر بوصفها هدف الإنتاج، على الرغم من قيام كاتو بمعاينة الزراعات الأوفر ربحاً وإقدام بروتوس حتى على إقراض الأموال بأفضل معدلات الفائدة. يبقى السؤال على الدوام متركزاً على نوعية الملكية التي توجد أفضل المواطنين. أما الثروة بوصفها غاية بحد ذاتها فلا تظهر إلا لدى حفنة صغيرة من التجارة..(38).

لا تُثمن الثروة لذاتها، بل من أجل 'المتعة الخاصة' التي تجلبها؛ وهكذا فإن التجارة والحِرف تنظر إليهما الطبقة الحاكمة بعين الريبة بل وحتى الاحتقار. يضاف إلى ذلك أن العمل عموماً يُعد محتقراً ولا يليق بالأحرار.

لدى حلول نهاية الجمهورية تكون الدولة الرومانية قد باتت قائمة على 'الاستعمار الشنيع الخالي من الرحمة للأقاليم المفتوحة(39)'، عملية يتم جعلها منتظمة صراحة في ظل الأباطرة. أما داخل المجتمع الروماني فيكون الصراع الطبقي متمحوراً حول النزاع بين النبلاء والعوام. الأوائل يستغلون العوام دونما خجل، عبر

---

(37) ماركس وانجلز في الصحافة الأمريكية، ص: 77.

(38) التشكيلات الاقتصادية، ص: 84. يلاحظ ماركس أن النظرة السائدة في العالم القديم تبقى مصرة على وضع الإنسان، رغم وجوده في إطار مغرب ـ من منطلق النظرة العالمية 'القومية، الدينية، أو السياسية الضيقة' ـ في مركز الأشياء بالذات مقارنة بالمجتمع البرجوازي، حيث تغدو الغايات الإنسانية خاضعة للإنتاج ولمراكمة الثروة. إلا أن ماركس يتابع ليقول: 'ما إن يتم كشط القشرة البرجوازية، على أي حال، حتى تتكشف حقيقة الثروة بوصفها شمولية الحاجات، القدرات، المتع، الطاقات الإنتاجية لأفراد، تم إنتاجها في تبادل شامل'. وهكذا فإن 'عالم القدماء الطفولي، متفوق من إحدى النواحي على العالم الحديث، وهو كذلك فقط على صعيد طيف ضيق نسبياً من الطاقات الإنسانية الكامنة. المصدر نفسه، ص: 84 – 85.

(39) العبارة لانجلز، SW، ج: 2، ص: 299.

الربا في المقام الأول، هذه الآفة ـ الربا ـ التي تصل إلى درجة عالية من التطور في روما رغم عدم تشكيلها، بالمطلق، جزءاً من عملية تراكم رأسمالي عامة. ولدى مناقشة دور الربا، في الجزء الثالث من كتاب رأس المال يشير ماركس إلى أن رأس المال الربوي الذي يلعب دوراً مهماً في تطور النظام الرأسمالي بالتضافر مع شروط أخرى، لا يمارس، في غياب هذه الشروط، إلا تأثيراً سلبياً في الاقتصاد. وهذا هو ما يحدث في روما؛ يمارس الربا تأثيراً مقوّضاً في صغار الفلاحين، لأن النبلاء يدأبون على إقراض الأموال بمعدلات فوائد فاحشة، بدلاً من السعي إلى تلبية الحاجات الفعلية للعوام الذين يتعرضون دائماً للخراب إذ يُساقون عنوة إلى ساحات الحرب. 'ما إن استكمل ربا نبلاء جريمة الإجهاز على عوام روما، صغار الفلاحين، حتى وصل هذا الشكل من أشكال الاستغلال إلى نهايته وجاء اقتصاد عبودي محض ليحل محل اقتصاد صغار الفلاحين[40]'.

والعبودية كمؤسسة تمر عبر مراحل مختلفة في التاريخ الروماني. بدءاً بالنظام الأبوي (البطريركي) حيث العبيد يساعدون صغار المنتجين، لا يلبث التدهور المتزايد لتحويل العوام أنفسهم إلى العبودية أن يفضي إلى نمو ملكيات كبيرة، لاتيفوندات (مزارع أو إقطاعات)، حيث تتم ممارسة الإنتاج الزراعي لتلبية حاجة السوق على نطاق واسع. غير أن إخفاق التجارة والصناعة في التطور إلى ما بعد نقطة معينة، مضافاً إلى إغراق الاستغلال لأكثرية السكان في مستنقعات الفقر، يعني أن مزارع اللاتيفوندا نفسها لا تلبث أن تكف عن أن تكون اقتصادية. ثمة تدهور إضافي في التجارة يحل، بالتوازي مع اهتراء المدن. ويتعرض الناجي من التجار للخراب تحت وطأة الضرائب الباهظة المفروضة من موظفي الدولة الساعين إلى إسناد دولة متداعية. العبودية نفسها تبدأ بالتعرض للإلغاء، ومزارع كبرى تُقسم وتؤجر لمستأجرين وراثيين على شكل حقول صغيرة. تعود الزراعة ذات النطاق الضيق إلى الهيمنة من جديد.

وهكذا فإن روما، وهي إمبراطورية عظمى في أوجها منتجة لعملية مَرْكَزةِ

---

(40) Cap، ج: 3، ص: 582.

ثروات هائلة، لا تلبث أن تهترئ؛ ومع أن قدراً لافتاً من تطوير القوى المنتجة يتحقق، فإن التركيبة الداخلية للمجتمع تحول دون النمو إلى ما بعد نقطة معينة. فتجريد أعداد كبيرة من الفلاحين من وسائل إنتاجهم ــ وهي عملية يؤكدها ماركس بقوة في أثناء بحث جذور النظام الرأسمالي ــ لا يفضي إلى تطور إنتاج رأسمالي، بل يقود بدلاً من ذلك، إلى نظام قائم على العبودية، نظام لا يلبث أن يتفكك ويتفسَّخ من داخله.

النظام الإقطاعي وجذور التطور الرأسمالي

لم يكن الاجتياح البربري لروما، إذن، إلا عامل تعجيل لسقوط العالم القديم: أما الأسباب الحقيقية فناشئة عن التطور الداخلي لروما نفسها. من الواضح أن ماركس لا يرى المجتمع القديم مرحلة ضرورية من مراحل تطور النظام الإقطاعي؛[41] إلا أن تفكك الإمبراطورية الرومانية يشكل في أوروبا الغربية، على أي حال، أساس انبثاق المجتمع الإقطاعي. لا يحاول ماركس في أي من الأمكنة أن يناقش المراحل المبكرة للنظام الإقطاعي بأي قدرٍ من التفصيل. غير أن من المحتمل أن يكون موافقاً على مضمون الآراء الصادرة عن أنجلز في كتابه أصل العائلة، الملكية الخاصة والدولة، حيث قال إن البرابرة مضطرون، في مواجهة مهمة إدارة المناطق التي باتت بحوزتهم، إلى تعديل نظام حكمهم الخاص وتبنّي عناصر من الموروث الروماني. وهذا النظام الاجتماعي الجديد متمركز على الموقع المهيمن للقائد العسكري، ومنتهٍ بتحول القيادة العسكرية إلى نظام ملكي[42]. وهكذا فإن طبقة نبلاء جديدة تتحلق حول بطانة شخصية من الخدم العسكريين، مستكْمَلة بنخبة متعلمة مؤلفة من أعداد من الموظفين والدارسين المترومنين. قرون عديدة من الحروب والاضطرابات الأهلية المتواصلة في أوروبا الغربية تتمخض عن الإفقار الدائم للفلاحين الأحرار الذين يشكلون نواة الجيوش البربرية، وعن تحويلهم اللاحق إلى أقنان لدى النبلاء المحليين

(41) التشكيلات الاقتصادية، ص: 70.

(42) يشير ماركس بالفعل في أحد المواقع بإيجاز إلى النظام الذي أعقب روما في أوروبا بوصفه "تركيباً" (سنتيزاً) قام فيه نظامان، بالتبادل، بتعديل بعضهما بعضاً". مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (شيكاغو، 1940)، ص: 288.

من أمراء الأرض. ومع حلول القرن التاسع تصبح القنانة طاغية. من المؤكد أن ماركس يقول في أحد المواقع إن بنية تحتية للنمط البربري (الجرماني) القديم من أنماط التنظيم الاجتماعي تبقى، على امتداد الفترة الإقطاعية، كما يتجلّى بوضوح ملموس في بقاء الملكية المشاعية على المستوى المحلي. وهذه البنية التحتية 'ظلت طوال العصور الوسطى القلعة الحصينة الوحيدة للحرية والحياة الشعبيتين'[43].

لا يهتم ماركس كثيراً بتعقب جذور مواصفات المجتمع الإقطاعي، إذ يركز قدراً أكبر من اهتمامه على عملية الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي ـ مع أن هناك، حتى على هذا الصعيد، فجوات كبيرة ونقاط غامضة كثيرة في معالجته. أما ما يمكن التقاطه من نظرة ماركس إلى الفترة الناضجة من فترات المجتمع الإقطاعي في أوربا فينتمي إلى التصورات الدارجة في التاريخ الاقتصادي المعتمد في زمانه. فأساس الاقتصاد السياسي قائم على زراعة صغار الفلاحين المنطوية على الأقنان المقيدين؛ وهو مستكمل بصناعات منزلية وإنتاج حرفي في البلدات. غير أن النظام الإقطاعي يبقى اقتصاداً ريفياً في الأساس: 'إذا انطلق العصر القديم من المدينة ومساحتها الصغيرة فإن العصور الوسطى بدأت من الريف'[44]. ليس ثمة في القنانة إلا مستوى منخفض من الاغتراب بين المنتج وإنتاجه، على الرغم من أن على الكادح أن يتنازل عن كمية معينة من منتوجه للسيد. يبقى القن صاحب أرض عاكفاً، عموماً، على إنتاج حاجاته وحاجات عائلته. 'لا يحاول السيد استجرار الحد الأقصى من الربح من عزبته. لعله يميل إلى استهلاك ما هو موجود، والحرص بهدوء على ترك الاهتمام بإنتاج ذلك للأقنان والمزارعين [الذين يعملون بالمزارعة]'[45]. وبالنسبة إلى ماركس فإن المراحل الأولى من الرأسمالية هي إلى حد بعيد تاريخ لعملية اغتراب متزايد بالتدريج للمنتج الصغير عن التحكم بإنتاجه: عملية تجريده من وسائل إنتاجه، وصولاً إلى إبقائه بالتالي مضطراً إلى بيع عمله في السوق، بعبارة أخرى.

---

(43) التشكيلات الاقتصادية، ص: 144 – 145. (من المسودة الثالثة لرسالة ماركس إلى زاسوليتش)
(44) GI، ص: 35.
(45) GI، ص: 115.

أما تفكك النظام الإقطاعي، والتطور المبكر للنظام الرأسمالي، فمشروطان بنمو المدن. ويشدد ماركس على أهمية انبثاق الحركات البلدية في القرن الثاني عشر، تلك الحركات التي كانت ذات 'طابع ثوري' والتي شكلت سبباً لحصول الجماعات الحضرية على درجة عالية من الاستقلال الإداري(46). وكما في العصر القديم، فإن تطور المراكز الحضرية [المدينية] يسير جنباً إلى جنب مع تشكل رأس المال التجاري والربوي، ونظام نقدي يعتمده المرابون، رأسمال دائب على الفعل كقوة ناسفة للنظام القائم على الإنتاج الزراعي(47). ومع أن من المحتمل أن تكون حفنة من البلدات قد بقيت صامدة منذ أيام الإمبراطورية الرومانية، فإن تطور المراكز المدينية إلى مراكز تجارية وتصنيعية غنية لا يبدأ فعلاً إلا في القرن الثاني عشر؛ وهذه المراكز مأهولة بأقنان أحرار في المقام الأول. إن نمو التجارة يحفز على نوع من التوسيع المتعاظم باطراد لاستخدام النقد، والتبادل البضاعي بالتالي، في اقتصاد إقطاعي ريفي كان مكتفياً ذاتياً. وهذا يسهِّل تنامي الربا في المدن، يدفع نحو تدهور أحوال الأرستقراطيين من ملاك الأراضي ويمكّن الفلاح الأكثر ازدهاراً من شراء التزاماته إزاء السيد بالمال أو التحرر من تحكم الأخير كلياً. ومع حلول نهاية القرن الرابع عشر في إنجلترا باتت القنانة شبه مختفية. ومهما كانت عناوينها الإقطاعية فإن الكتلة الواسعة للجماهير السكانية الكادحة في ذلك البلد مؤلفة في ذلك التاريخ من فلاحين أحرار مالكين. أما مصائر القنانة فشديدة التباين، بالطبع، في أجزاء أوروبا المختلفة، إضافةً إلى أن القنانة تعيش في بعض المناطق فترات 'انتعاش(48)'.

وعلى الرغم من أننا نتمكن في أوقات مبكرة تعود إلى القرن الرابع عشر من

(46) يقتبس ماركس من تييري وصولاً إلى ظهور كلمة كابيتاليا للمرة الأولى مع صعود المشاعات المدينية المستقلة ذاتياً. رسالة من ماركس إلى أنجلز، تموز/يوليو 1845، مراسلات مختارة (لندن، 1934)، ص: 72.

(47) ظل دوب يجادل قائلاً إن العامل الأول المفضي إلى تفسخ النظام الإقطاعي 'تمثل بعدم كفاءة الإقطاع نظاماً إنتاجياً، مضافة إلى الحاجات المتنامية للطبقة الحاكمة إلى الموارد...' موريس دوب: دراسات في تطور النظام الرأسمالي (لندن، 1963)، ص: 42. للاطلاع على مناقشة كتاب دوب انظر بول م. سويزي، الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي (لندن، 1954).

(48) ظاهرة يوليها انجلز بعض الاهتمام، متحدثاً عن صعود 'قنانة ثانية' في الأجزاء الشرقية من أوروبا في القرن الخامس عشر. رسالة إلى ماركس، كانون الأول/ديسمبر 1882. مراسلات مختارة، ص: 407 – 408.

العثور على 'بدايات إنتاج رأسمالي، في إيطاليا[49]' وإلى القرن الخامس عشر في إنجلترا، فإن هذه محدودة جداً من حيث المدى. تكون المدن خاضعة لهيمنة تنظيمات نقابية قوية متشددة في حصر أعداد الصناع والمتدربين الذين يستطيع المعلم استخدامهم، وتنأى النقابات بنفسها عن رأس المال التجاري (الميركانتيلي)، 'الصيغة الوحيدة من صيغ رأس المال الحر التي احتكت بها[50]'. يضاف إلى ذلك أنه ليس ثمة أي إمكانية لتطور نظام رأسمالي فيما الأكثرية السكانية الكادحة مؤلفة من فلاحين مستقلين. وعملية 'التراكم الأولي[51]' ـ أي التشكل الأولي لنمط الإنتاج الرأسمالي ـ تنطوي، كما يؤكد ماركس غير مرة، على تجريد الفلاح من وسائل إنتاجه، على مجموعة أحداث 'مدونة في حوليات الجنس البشري بأحرف من دم ونار'.

تتم العملية على فترات مختلفة، وبطرق متنوعة، في بلدان متباينة، ويركز ماركس على مثال إنجلترا حيث تتجلى بـ 'صيغة كلاسيكية'. ففي إنجلترا هذه يبدأ تحول الفلاح المستقل إلى عامل مأجور، على نحوٍ جدي، أواخر القرن الخامس عشر[52]. فمع حلول هذا التاريخ كانت الحروب الإقطاعية الكبرى قد استنزفت ثروات النبلاء ومواردهم. و'كتلة البروليتاريين الأحرار' الأولى جرى قذفها إلى قلب السوق من خلال مبادرة الأرستقراطية إلى عتق الخدم، مع تسارع تدهور أحوال الأرستقراطية الإقطاعية جراء تنامي نفوذ النظام الملكي. وعلى نحوٍ متزايد يتم جر الأرستقراطية المالكة للأرض إلى اقتصاد التبادل. تكون النتيجة متمثلة بحركة التسييج التي يضفي عليها صعود صناعة الصوف الفلمنكي، المفضي إلى ارتفاع حاد في أسعار الصوف بإنجلترا، زخماً إضافياً. وفي 'معارضة مفعمة تحدياً للملك والبرلمان' يباشر الأمراء الإقطاعيون اجتثاث أعداد كبيرة من الفلاحين، طارديهم

---

(49) يذكر ماركس أن 'انحلال نظام القنانة هو الآخر يتم في وقت أبكر من الأمكنة الأخرى، في إيطاليا حيث يحصل التطور الأبكر للإنتاج الرأسمالي. Cap، ج: 1، ص: 716.

(50) Cap، ج: 1، ص: 358.

(51) جرت العادة على ترجمة العبارة إلى 'التراكم البدائي'. هنا، أحذو حذو سويزي (ص: 17) وآخرين في ترجمة UrsprünGlich إلى 'أولي'، متجنباً الملابسات المضللة المحتملة للترجمة المعتادة.

(52) Cap، ج: 1، ص: 718 وما بعدها.

عنوة من أرضهم. يجري قلب الأرض الصالحة للزراعة إلى مرعى لا يتطلب إلا أعداداً قليلة من الرعاة. ومجمل عملية التجريد من الملكية هذه تكتسب في القرن السادس عشر 'دافعاً جديداً ومخيفاً' من حركة الإصلاح الديني؛ فالمساحات الواسعة من أراضي الكنيسة تُمنح لمحظيي الأسرة المالكة أو تباع برُخْص إلى مضاربين يسارعون إلى طرد المزارعين الوارثين وتعزيز الحيازات داخل وحدات كبيرة. أما الفلاحون المجردون من أرضهم فـ 'يتحولون زرافات ووحداناً إلى جيوش من المتسولين، المتشردين، نزوعاً جزئياً، جراء ضغط الظروف في أكثر الحالات(53)'. تتم مواجهة المشكلة بإصدار تشريعات شرسة ضد التشرد، تشريعات تقوم بإخضاع الكتلة السكانية المتشردة لـ 'الانضباط الضروري لنظام الأجر(54)'.

مع حلول الفترة الأولى من القرن السادس عشر، ثمة في إنجلترا، إذن، بدايات بروليتاريا ــ شريحة فلاحية محرومة من الملكية 'هائمة'، مجموعة متحركة فُصلت عن وسائل إنتاجها وقُذف بها في السوق بوصفها جيش العمال المأجورين 'الأحرار'. يعلق ماركس ساخراً أن أساتذة الاقتصاد السياسي ينظرون إلى الأمر نظرة إيجابية خالصة، متغافلين كلياً عن حقيقة أن هذه الحرية منطوية على 'أبشع وأشنع أشكال انتهاك "حقوق الملكية المقدَّسة" وأفظع ممارسات العنف ضد الأشخاص(55)'.

غير أن ماركس يشير، على أي حال، إلى أن هذه الأحداث، بذاتها، لا يمكن عدها شروطاً كافية لظهور النظام الرأسمالي، فمع انعطافة القرن السادس عشر تجد البقايا المهترئة للنظام الإقطاعي نفسها بين مطرقة المزيد من التفكك والتحلل وسندان نوع من منصة الانطلاق نحو صيغة إنتاجية أكثر تقدماً: نحو الرأسمالية. ولعل أحد عوامل حفز هذا التطور الأخير، وهو عامل ينطوي على بعض الأهمية، هو الانتشار السريع والواسع للتجارة البحرية التي تتطور نتيجة لجملة الاكتشافات الجغرافية المذهلة التي تمت في العقود الأخيرة من القرن الخامس عشر. وفي طليعة هذه المآثر اكتشاف أمريكا والدوران حول الرأس (الرجاء الصالح)، اللذان 'أضفيا

(53) Cap، ج: 1، ص: 718، 721 و734؛ We، ج: 23، ص: 746، 748 و762.
(54) Cap، ج: 1، ص: 737.
(55) Cap، ج: 1، ص: 727.

على التجارة، على الملاحة، على الصناعة زخماً لم يُعرف من قبل قط، فأسبغا على العنصر الثوري في المجتمع الإقطاعي المتداعي تطوراً عاجلاً'[56]. فالتدفق السريع لرأس المال النابع من هذه التجارة المتعاظمة، مضافاً إلى فيض المعادن الثمينة الآتي إلى البلاد في أعقاب اكتشاف الذهب والفضة في أمريكا، يخترق الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية القائمة في إنجلترا. صناعيون جدد تترسخ أقدامهم في الموانئ البحرية، كما في مراكز الجزر البعيدة عن تحكم المدن التعاونية الأقدم وتنظيماتها النقابية. تشهد الأولى ــ الموانئ البحرية ومراكز الجزر ــ نمواً سريعاً رغم 'قيام المدن التعاونية بخوض صراع مرير ضد هذه الحاضنات الصناعية الجديدة'[57]. وهكذا فإن الرأسمالية الحديثة تبدأ بعيداً عن مراكز التصنيع الأقدم، 'على أساس التجارة البحرية والبرية ذات النطاق الواسع'[58]. فالتصنيع المنظم لا يخرج من رحم الصناعات الحرفية الخاضعة لتحكم النقابات بل من رحم ما يطلق عليها ماركس اسم 'العمليات الريفية المساعدة، للغزل والحياكة التي لا تتطلب إلا القليل من التدريب الفني. وعلى الرغم من أن المجتمع الريفي هو المكان الأخير الذي يشهد تطور النظام الرأسمالي بصيغته 'الأنقى والأكثر منطقية'، فإن الزخم الأولي كامن هناك[59]. فرأس المال لا يصبح قوة ثورية قبل بلوغ هذه المرحلة. وكما كان التطور السابق للميركانتيلية، ذلك التطور البادئ في القرن الحادي عشر، عاملاً رئيسياً من عوامل تفكيك البنى الإقطاعية، فإن المدن التي تتطور تبقى شديدة الاعتماد على النظام القديم، وتضطلع بدور محافظ من حيث الجوهر حين تمتلك مستوى معيناً من السلطة.

أما صعود أولئك الذين يمسكون بدفة رأس المال، البرجوازية الناشئة، فتتطور تدريجياً من بداية القرن السادس عشر وصاعداً. فتدفق نهر الذهب والفضة يتمخض

(56) CM، ص: 133؛ GI، ص: 73.

(57) Cap، ج: 1، ص: 751.

(58) التشكيلات الاقتصادية، ص: 116.

(59) المصدر السابق، ص: 116. يضيف ماركس 'لذا فإن القدماء الذين لم يتقدموا قط إلى ما بعد مهارة الحرفة المدينية المحددة وتطبيقها، لم يكونوا قادرين في أي وقت على تحقيق صناعة واسعة النطاق'. (ص: 117).

عن ارتفاع حاد في الأسعار ما يعمل على توفير تحقيق أرباح كبيرة في التجارة والتصنيع، ولكنه يفضي إلى خراب كبار ملاك الأراضي وإفلاسهم، كما يؤدي إلى توريم أعداد العاملين بالأجرة. أما ثمرة ذلك كله في الميدان السياسي فهي الثورة الإنجليزية الأولى، التي هي إحدى محطات التوسع السريع لسلطة الدولة. فالآليات المتطورة للإدارة الممركزة والسلطات السياسية المعززة تُوظف 'للتعجيل، على غرار الدفيئات، بسيرورة تحول نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط رأسمالي، ولاختزال المرحلة الانتقالية'[60].

حتى هذه الأيام، ليس ما يعرف عن الجذور المحددة لأوائل الرأسماليين كثيراً، وليس لدى ماركس إلا القليل من المواد التاريخية الملموسة حول الموضوع. إلا أنه يشير إلى أن هناك نمطين تاريخيين متناقضين من أنماط التقدم للولوج في عالم الإنتاج الرأسمالي. يتمثل الأول بمبادرة شريحة من طبقة التجار إلى الانتقال من العمليات التجارية الخالصة نحو نوع من الانخراط المباشر في الإنتاج. وقد حصل هذا في أثناء التطور المبكر للنظام الرأسمالي في إيطاليا، وهو المنبع الرئيسي لتجنيد رأسماليين في إنجلترا أواخر وأوائل القرنين الخامس عشر والسادس عشر على التوالي. إلا أن هذه الصيغة من صيغ التشكيلة الرأسمالية سرعان ما تصبح 'عائقاً في طريق نمط الإنتاج الرأسمالي الحقيقي فتتقهقر مع تطور الأخير'[61]. أما المسار الثاني للتطور الرأسمالي فهو، برأي ماركس، 'المسار الثوري حقاً'. ففي هذا النمط يقوم المنتجون الأفراد أنفسهم بمراكمة رأس المال، ثم ينتقلون إلى الإنتاج بهدف توسيع دائرة نشاطاتهم وصولاً إلى شمل التجارة. ولذا فإن هؤلاء ينشطون، من البداية، خارج النقابات وفي حالة صراع معها. ومع أن ماركس لا يورد إلا بعض التلميحات القليلة إلى كيفية تحقق هذا النمط الثاني من التطور في التصنيع، فإنه يحدد بالفعل بعضاً من مناحي العملية كما تحصل في الزراعة بإنجلترا. فمع حلول منتصف القرن السابع عشر يكون الجزء الأكبر من الأرض ملكاً لمزارعين رأسماليين يستخدمون العمل المأجور وينتجون لسوق بضاعية. وملكية هؤلاء معززة كثيراً

(60) Cap، ج: 1، ص: 751.
(61) Cap، ج: 3، ص: 329.

جراء قيامهم بالسطو القسري على تلك المساحات من الأرض المشاع الناجية من نهب الفترة الإقطاعية. إلا أن هذه العملية الأخيرة هي عملية مطولة، لا تُستكمل حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ويأتي إنجازها متزامناً مع الاختفاء النهائي للفلاحين المستقلين، 'مستوعباً الأرض بوصفها رأس المال' وموفراً للصناعات في المدن 'الرصيد الضروري من البروليتاريا المحرومة[62]'.

يميز ماركس بين مرحلتين كبيرتين من مراحل تنظيم الإنتاج في الفترة الرأسمالية. يكون التصنيع طاغياً على الأولى. والسمة المميزة لهذه الصيغة متمثلة بانطوائها على تجزئة المهارات الحرفية إلى مهمات اختصاصية مختلفة يتولاها عدد من العمال الذين يقومون، جماعياً، بإنجاز ما كان صاحب مهارة واحد ينجزه في ظل النظام النقابي (نظام الكارات). والتصنيع أكثر كفاءة من الإنتاج الحرفي، لا بسبب أي تقدم تقني، بل لأن تقسيم العمل الذي ينطوي عليه يوفر إمكانية إنتاج كمية أكبر من الوحدات في كل ساعة عمل. ولهذا الشكل الإنتاجي السائد من القرن السادس عشر حتى السنوات الختامية من القرن الثامن عشر في إنجلترا نقاط ضعف محددة. فتوسع الأسواق مع حلول نهاية القرن الثامن عشر يكون بالغ الضخامة ما يبقي التصنيع أقل كفاءة إنتاجية من أن يتمكن من تلبية ما هو مطلوب منه. ونتيجة لذلك يتراكم ضغط قوي باتجاه ابتكار وسائل إنتاج أكثر كفاءة تقنياً؛ 'فتطور الآلة لم يكن إلا نتيجة ضرورية لمتطلبات السوق[63]'. أما المحصلة فهي 'الثورة الصناعية[64]'. من ذلك الوقت وصاعداً باتت المكننة مهيمنة على نمط الإنتاج الرأسمالي. إننا بصدد الزَّخم المطرد الذي تم إطلاقه باتجاه التعديل التكنولوجي الذي يغدو الطابع المميز للنظام الرأسمالي. وتطوير آلات ومكائن متزايدة التعقيد والغلاء على نحوٍ مطرد إن هو إلا أحد العوامل الرئيسية في عملية مَرْكَزَة الاقتصاد الرأسمالي التي يُكْثِر ماركس من تأكيدها في كتاب رأس المال لدى مناقشة الانحلال المتنبأ به للنظام الرأسمالي.

(62) Cap، ج: 1، ص: 733؛ We، ج: 23، ص: 761.

(63) رسالة إلى أننكوف، مقتبسة في بؤس الفلسفة، ص: 156.

(64) قام أنجلز باستخدام هذه العبارة قبل ماركس. انظر أنجلز وضع الطبقة العاملة في إنجلترا عام 1844. (اكسفورد، 1968)، ص: 9 – 26. ثمة قدر من الاختلاف حول أصل عبارة 'الثورة الصناعية'. انظر دوب، ص: 258.

3. علاقات الإنتاج والبنية الطبقية

ليس تطور المجتمع، برأي ماركس، إلا نتيجة التفاعل الإنتاجي المتواصل بين البشر والطبيعة. فالبشر 'يبدؤون بالتميز عن الحيوانات لحظة شروعهم في إنتاج أسباب عيشهم...'[1]. وما 'إنتاج الحياة وإعادة إنتاجها' إلا ضرورة تمليها الحاجات البيولوجية للعضوية البشرية من جهة، والمنبع الخلاق لطَيْف جديد من الحاجات والقابليات، وهذا أهم، من جهة ثانية. يبقى النشاط الإنتاجي في أساس المجتمع بالمعنيين التاريخي والتحليلي. فالإنتاج هو 'الفعل التاريخي الأول'؛ و'إنتاج الحياة المادية... شرط أساسي للتاريخ كله، شرط يتعين اليوم، كما منذ آلاف السنين، تحقيقه يوماً بعد يوم وساعة بعد أخرى لمجرد الحفاظ على الحياة الإنسانية.'[2]، وكل فرد دؤوب، في تحركاته اليومية، على إعادة خلق وإنتاج المجتمع في كل لحظة: وهذا منبع ما هو ثابت في التنظيم الاجتماعي من جهة، وأساس التعديل اللانهائي من جهة ثانية.

ما من نوع من أنواع النظام الإنتاجي إلا وينطوي على مجموعة محدَّدة من العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد منخرطين في العملية الإنتاجية. يكمن هذا في أساس أحد أهم انتقادات ماركس للاقتصاد السياسي وللفلسفة النفعية عموماً. وما تصور 'الفرد المعزول' إلا واحدة من بِدَع الفلسفة الفردية البرجوازية، ولا يفيد إلا في حجب الطابع الاجتماعي الذي يعرضه الإنتاج دائماً. يشير ماركس إلى آدم سميث عاداً إياه 'لوثر الاقتصاد السياسي' لأنه أصاب،

---

(1) GI، ص: 31.

(2) GI، ص: 39.

كما فعل اقتصاديون آخرون من بعده، إذ رأى العمل مصدر الخلق الذاتي بالنسبة إلى الإنسان[3]. غير أن ما بقي الاقتصاديون طامسينه هو أن الخلق الذاتي للإنسان من خلال الإنتاج يستتبع نوعاً من أنواع عملية التطور الاجتماعي. فالكيانات البشرية لا تنتج بوصفها كيانات فردية مجردة، بل فقط على أنها أعضاء في شكل محدد من أشكال المجتمع. ليس ثمة أي نمط اجتماعي، إذن، لا يكون قائماً على أساس مجموعة محددة من علاقات الإنتاج[4].

في الإنتاج، لا يكتفي البشر بالتأثير في الطبيعة، بل ويؤثر بعضهم في بعضهم الآخر. فهم لا ينتجون إلا بالتعاون بطريقة معينة وعبر تبادل نشاطاتهم. وبهدف الإنتاج، هم يدخلون في شبكة ارتباطات وعلاقات محددة فيما بينهم، ولا يتم فعلهم في الطبيعة، الإنتاج، إلا في إطار هذه الارتباطات والعلاقات الاجتماعية[5].

في كل صيغة من صيغ المجتمع ثمة 'جملة قوى إنتاجية، علاقة ناشئة تاريخياً للأفراد مع الطبيعة وفيما بينهم يرثها كل جيل من الجيل الذي سبقه...'[6]. لا يحاول ماركس بناء أي نوع من أنواع النظرية العامة حول ما يفضي إلى التوسع في قوى الإنتاج (Produktionskräfte). لا يمكن شرح الأمر إلا عبر التحليل الاجتماعي والتاريخي الملموس. وهكذا فإن التعديلات التي انطوت عليها عملية الانتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي، على صعيد القوى الإنتاجية، لا يمكن تفسيرها إلا من منطلق شبكة متداخلة من الأحداث التاريخية. يضاف إلى ذلك أن هناك أمثلة مجتمعات تصبح فيها قوى الإنتاج متطورة إلى مستويات عالية تماماً، في حين تبقى عناصر أخرى من التنظيم الاجتماعي عوامل إعاقة لأي مزيد من التقدم. يقوم ماركس بإيراد مثال البيرو التي كانت، من نواحٍ معينة، ذات اقتصاد

---

(3) EW، ص: 147.

(4) للعبارة التي درج ماركس على استعمالها (Produktionsverhältnisse) معنى مزدوجاً بالإنجليزية في الحقيقة إذ يمكنها أن تدل على 'شروط' إنتاج من ناحية و'علاقات' إنتاج من ناحية ثانية. وحول استخدام عبارة 'علاقات الإنتاج' في كتابات ماركس، انظر لوي آلتوسير وآخرين: قراءة رأس المال (بالفرنسية) (باريس، 1967)، ج: 2، ص: 149 – 159.

(5) SW، ج: 1، ص: 89.

(6) GI، ص: 51.

متطور، ولكن افتقارها إلى نظام نقدي أدى إلى إعاقة تقدمها. والإخفاق في اجتراح نظام نقدي مناسب كان عائداً في جزء كبير منه إلى الموقع الجغرافي المعزول للبلاد، هذا الموقع الذي حال دون توسيع التجارة(7).

الهيمنة الطبقية

برأي ماركس، تظهر الطبقات حيثما تكون علاقات الإنتاج منطوية على تقسيم متمايز للعمل يفسح في المجال لتراكم فيض الإنتاج الذي يمكن لأقلية ما أن تضع يدها عليه، داخلة، بالتالي، في علاقة استغلالية مع جمهور المنتجين العريض. ولدى مناقشة العلاقة بين الطبقات في المجتمع يستخدم ماركس عادة عبارتي هيرشافت (Herrschaft) وكلاسنهيرشافت (Klassenherrschaft). أما في الطبعات الإنجليزية لكتابات ماركس، فقد درجت عبارتا 'حكم' (rule) و'حكم طبقي' (class rule) ترجمة إنجليزية لهما. غير أن هاتين العبارتين توحيان ربما بما هو أقرب إلى الفرض المدروس للسلطة مما هو متضمن بالضرورة في الصياغة الألمانية. من الأنسب، إذن، استخدام عبارة 'الهيمنة' بدلاً من 'الحكم(8)'.

تبقى تحليلات ماركس المختلفة للهيمنة الطبقية، جميعها، موجهة، في المقام الأول، نحو هدف تسليط الضوء على بنية المجتمع البرجوازي وآلياته، وتكون الدقة النظرية ذات أهمية ثانوية بالنسبة إلى هذا التركيز الطاغي للاهتمام. وبالتالي فإن ماركس كثيراً ما يستخدم عبارة طبقة klasse بنوع من اللامبالاة ولم يشعر بالاضطرار، إلى وقت قريب تماماً من نهاية حياته الفكرية، للتصدي لمشكلة تهجئة مفهوم الطبقة وشرحها بدقة(9). وكما مع مفهوم 'العقلنة' في فكر ماكس فيبر، فإن

---

(7) Gru، ص: 22.

(8) انظر دبليو فيسولوفسكي: 'نظرية الهيمنة الطبقية عند ماركس: محاولة للمنهجة' في نيكولاس لوبكوفيتش: ماركس والعالم الغربي (نوتردام، 1967)، ص: 54 – 55. وعن مشكلة الهيرشافت (Herrschaft) في كتابات فيبر انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 248-249.

(9) 'لا فضل لي في اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع الحديث، ولا الصراع الدائر فيما بينها'. رسالة إلى ويدمير، آذار/مارس 1982، مراسلات مختارة، ص: 57، أيضاً ستانسلاف اوسوفسكي: الطبقة والبنية الطبقية في الوعي الاجتماعي. (لندن، 1963)، ص: 69 – 88 وامكنة اخرى.

فكرة الطبقة بالغة الأساسية في كتابات ماركس إلى درجة انه يسلّم بمعناها جدلاً في أكثر أعماله أهمية. ومن المفارقات الساخرة التي لوحظت كثيراً أن المخطوطات التي تركها في مماته قد تعين عليها أن تنقطع بَتْراً عند المنعطف الذي كان عازماً عنده على الانخراط في نوع من التحليل المنهجي لمفهوم الطبقات(10). فهنا بالذات، يبادر، للمرة الأولى في كتاباته، إلى طرح سؤال: 'مم تتألف الطبقة؟' صراحة. غير أن ما يقوله ماركس، قبل انتهاء المخطوطة، سلبي بالدرجة الأولى. لا يجوز عطف الطبقة لا على مورد الدخل ولا على الموقع الوظيفي في تقسيم العمل: فالأطباء الذين يحصّلون مداخيلهم من معالجة المرضى من شأنهم أن يكونوا في طبقة منفصلة عن طبقة المزارعين الذين تأتيهم مداخيلهم من زراعة الأرض، وإلخ... يضاف إلى ذلك أن من شأن مثل هذه المعايير أن يعبر موقع تجمعات أفراد في العملية الإنتاجية: رجلان، مثلاً، قد يكونان، كلاهما، بنّاءين، ولكن أحدهما ربما يكون مستخدماً بلا ملكية في مؤسسة كبيرة، في حين يملك الثاني مشروعاً تجارياً صغيراً يخصه.

وتأكيد ماركس لفكرة أن الطبقات ليست جماعات مداخيل يشكل جانباً خاصاً من جوانب مقدمته العامة الواردة في رأس المال التي توحي بأن توزيع الخيرات أو النعم الاقتصادية ليس مجالاً مفصولاً ومستقلاً عن الإنتاج، بل هو محدَّد بنمط هذا الإنتاج. يرفض ماركس زَعْمَ جون ستوارت مِلْ، وأساتذة اقتصاد سياسي كثيرين، القائل بأن التوزيع خاضع لتحكم مؤسسات إنسانية (مطواعة) في حين أن الإنتاج محكوم بقوانين محددة، بوصفه زعماً 'سخيفاً'(11). ومثل هذا الرأي يشكل أساس الافتراض القائل بأن الطبقات ليست سوى تفاوت في توزيع الدخل، ما يجعل الصراع الطبقي قابلاً للتخفيف بل وحتى للاجتثاث كلياً عن طريق اعتماد تدابير تقلص الفروق بين المداخيل إلى الحدود الدنيا. بالنسبة إلى ماركس تبقى الطبقات، إذن، بُعداً من أبعاد علاقات الإنتاج. وجوهر تصور ماركس للطبقات سهل الاستنتاج، رغم تقلب صياغاته اللغوية والاصطلاحية، من فيض الإشارات الكثيرة المبعثرة التي

(10) الفقرة الواردة عن 'الطبقات' في آخر الجزء الثالث من كتاب رأس المال (تحرير انجلز) (Cap، ج: 3، ص: 862 – 863) ليست إلا مجزوءة.

(11) Gru، ص: 717.

يطلقها ماركس في أثناء أعمال مختلفة. فالطبقات قائمة على أساس علاقة تجمعات أفراد بعائدية الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج. إنه لأمر يتمخض عن أنموذج علاقات طبقية يكون ثنائياً أساساً: فسائر المجتمعات الطبقية مبنية حول خط فصل أولي بين طبقتين متنافرتين، واحدة مهيمنة والأخرى تابعة[12]. تنطوي الطبقة، حسب استخدام ماركس للعبارة، على نوع من أنواع علاقة الصراع والنزاع، بالضرورة. ففي أكثر من مناسبة يقوم ماركس بإيراد هذه النقطة عبر التأكيد اللغوي. ويعلق ماركس لدى مناقشة وضع الفلاحين في فرنسا القرن التاسع عشر قائلاً:

> يشكل صغار الفلاحين كتلة سكانية هائلة يعيش أعضاؤها في ظروف متشابهة ولكن دون الدخول في علاقات متشعبة فيما بينهم. فنمط إنتاجهم يعزل أحدهم عن الآخر بدلاً من جمعهم في تفاعل متبادل... وبمقدار ما تعيش ملايين العائلات في ظل شروط وجود اقتصادية تفصل نمط حياتها، مصالحها وثقافتها عن نظيراتها لدى الطبقات الأخرى، وتضعها في حالة تعارض عدائي مع هذه الطبقات، فإنها تشكل طبقة. أما بمقدار ما لا يتوفر سوى نوع من الترابط المحلي بين هؤلاء الفلاحين الصغار، وما لا تتمخض هوية مصالحهم عن أي تآلف، أي رابطة وطنية أو أي تنظيم سياسي فيما بينهم، فإنهم لا يشكلون طبقة[13].

وفي سياق آخر يطرح ماركس نقطة مشابهة فيما يخص البرجوازية: فالرأسماليون ليسوا طبقة إلا بمقدار ما هم مضطرون للصراع ضد طبقة أخرى. وإلا فهم في حالة تنافس اقتصادي فيما بينهم سعياً وراء الربح في السوق[14].

البنية الطبقية وعلاقات السوق

من المهم تأكيد أن التصور الثنائي للطبقات يظهر في كتابات ماركس تركيباً نظرياً. فقط المجتمع البرجوازي ــ لدى قيام ماركس باستشراف تطوره المستقبلي ــ شديد

(12) رالف داهرندورف: الطبقة والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي (ستانفورد، 1965)، ص: 18 – 27.
(13) SW، ج: 1، ص: 334.
(14) GI، ص: 69.

القرب من هذه الصورة. إن سائر المجتمعات الطبقية التاريخية توحي بنظام علاقات أكثر تعقيداً، وهو يتقاطع مع المحور الثنائي للبنية الطبقية. وهكذا فإن هذه المجمعات الباعثة على التعقيد تكون على ثلاثة أنواع:

1 ـ طبقات تكون، رغم اضطلاعها بدور اقتصادي وسياسي خطير في الصيغة القائمة للمجتمع، ثانوية بمعنى صدورها عن علاقات إنتاج إما موشكة على الرحيل أو هي، على العكس من ذلك، صاعدة[15]. هذا الوضع يتجلى في مثال طبقة الفلاحين الموشكة، رغم أنها لا تزال قوية في فرنسا وألمانيا، على الانضواء تحت مظلة التبعية لرأسماليين زراعيين أو الالتحاق بركب البروليتاريا المدينية[16].

2 ـ شرائح ذات علاقة تبعية وظيفية بإحدى الطبقات، وتميل، بالتالي، إلى التماهي سياسياً مع تلك الطبقة. فأولئك الذين يطلق عليهم *ماركس* اسم 'الضباط' بين العمال الإداريين في الصناعة ــ الهيئة الإدارية العليا ــ يقعون في هذه الخانة[17].

3 ـ ثمة، أخيراً، كتل متنافرة من الأفراد في إطار مقولة حثالة البروليتاريا (اللومبن بروليتاريا Lumpen prolitariat)، واقفة على هوامش النظام الطبقي وتخومه لأنها ليست ذائبة كلياً في بوتقة تقسيم العمل. ومثل هذه الكتل مؤلفة من 'اللصوص والمجرمين من مختلف الأنواع والأصناف، ممن يعيشون على فتات المجتمع، من أناس لا مهن محددة لهم، من متشردين، من أشخاص دون مأوى أو ملاذ'[18].

أما المستوى الذي تبلغه الطبقة على صعيد تشكيل كيان متجانس فيبقى متبايناً تاريخياً: ثمة 'درجات ثانوية' في سائر الطبقات[19]. ففي كتاب الصراعات

(15) دونالد هوجز '"الطبقات الوسيطة" في النظرية الماركسية'، مجلة البحث الاجتماعي، ج: 28، 1961، ص: 241 – 252.
(16) SW، ج: 1، ص: 217.
(17) Cap، ج: 3، ص: 376 وبعدها. كذلك يشير ماركس إلى 'علماء، محامين، أطباء، إلخ'، بوصفهم 'الممثلين الإيديولوجيين والناطقين باسم' الطبقات. SW، ج: 1، ص: 140.
(18) SW، ج: 1، ص: 155.
(19) CM، ص: 132.

الطبقية بفرنسا يعكف ماركس على تحليل النزاع بين رأسماليين ماليين ورأسماليين صناعيين في الفترة الممتدة بين عامي 1848 و1850. إنه مثال تجريبي لتقسيم فرعي مقيم داخل البرجوازية ككل؛ ومثل تقسيمات فرعية أخرى من النوعية ذاتها، يقوم على أساس مصالح متنافرة من نوعية محددة: 'يعود السبب إلى إمكانية تقسيم الربح إلى نوعين من الريع أو الإيراد. وهذان النوعان من الرأسماليين لا يعبران إلا عن هذه الحقيقة[20]'. وبرأي ماركس فإن تراتب الطبقات وطبيعة النزاع الطبقي تتغيران كثيراً مع ظهور أشكال اجتماعية متعاقبة. تكون المجتمعات ما قبل الرأسمالية محلية في تنظيمها بأكثريتها الساحقة. وتعميماً لصورة ما قبل الرأسمالية وتأكيد أن مثل هذا المجتمع 'مؤلف من مجرد خلط أحجام متماثلة، شديدة الشبه بحبات بطاطا في كيس للبطاطا[21]'. والعلاقات الاقتصادية، في مثل هذه الأشكال من المجتمعات، لا تتجلى بوصفها علاقات سوق خالصة؛ فالهيمنة أو التبعية الاقتصاديتان مشحونتان بروابط شخصية بين أفراد. إن هيمنة مالك الأرض الإقطاعي لا تفعل فعلها، إذن، إلا من خلال روابط وعُرىً شخصية مع تسديد مباشر لأعشار. يضاف إلى ذلك أن القن يحتفظ بقدرٍ كبير من السيطرة على وسائل إنتاجه رغم واقع اضطراره إلى التنازل عن جزء من منتوجه خراجاً لهذا السيد الإقطاعي أو ذاك. أما علاقات السوق العارية فلا تبرز بوصفها العنصر الحاسم في تحديد مواصفات فعالية الإنسان الإنتاجية إلا مع مجيء النظام الرأسمالي الذي يقوم على تجريد كتلة من العاملين الذين لا يملكون شيئاً يعرضونه للمبادلة من أجل الحصول على أسباب العيش سوى قوة عملهم. أقْدَمَ المجتمع البرجوازي 'دونما رحمة على تمزيق زحمة الروابط الإقطاعية المتنافرة التي تربط المرء بـ "أسياده الطبيعيين" إرباً، ولم يبق أي صلة بين الإنسان والإنسان إلا المصلحة الذاتية العارية، إلا "الدفع النقدي" المتجهم... بكلمة واحدة، قام بإحلال استغلال فاضح، عديم الخجل، مباشر، بالغ القسوة، محل استغلال مقنّع برزمة من الأوهام الدينية والسياسية[22]'. لا تلبث

(20) Gru، ص: 735.
(21) SW، ج: 1، ص: 334.
(22) CM، ص: 135.

العلاقات الطبقية في المجتمع البرجوازي أن تصبح، إذن، مبسَّطة ومعمَّمة. ومع ترسخ تطور النظام الرأسمالي المتدرج نجده ميالاً أكثر فأكثر نحو خلق الطبقتين الكبريين المتعارضتين المتواجهتين على أرض معركة السوق: البرجوازية والبروليتاريا. أما الطبقات الأخرى ـ مُلّاك الأرض، صغار البرجوازيين، والفلاحون ـ فليست إلا طبقات انتقالية يتزايد تعرضها للالتهام من جانب إحدى هاتين الكتلتين الطبقيتين الكبريين على نحوٍ مطرد.

في تصور ماركس، تشكل الطبقات حلقة الوصل الرئيسية بين علاقات الإنتاج وباقي المجتمع، أو 'البنية الفوقية' (Überbau) الاجتماعية. والعلاقات الطبقية هي المحور الرئيسي الذي يتم توزيع السلطة السياسية حوله، والذي يرتكز إليه التنظيم السياسي. وبالنسبة إلى ماركس تكون السلطتان الاقتصادية والسياسية وثيقتي الترابط وإن لم تكونا متعذرتي الفصل. غير أن هذه النظرية لا بد من وضعها، ثانيةً، في إطار تاريخي. من المؤكد أن صيغة الأداة السياسية وثيقة الارتباط بنمط الإنتاج، كما بمدى ما تنطوي عليه علاقات السوق من أهمية أولية، من أولوية، في الاقتصاد، بالتالي. والملكية الخاصة بوصفها ملكية خاصة تظهر للمرة الأولى في العالم القديم، ولكنها تبقى محصورة بقطاعات محدودة من الحياة الاقتصادية. أما في العصور الوسطى فإن الملكية الخاصة تمر بسلسلة من المراحل، من مرحلة الملكية العقارية الإقطاعية إلى مرحلة الملكية المؤسسية القابلة للنقل، وصولاً، آخر المطاف، إلى مرحلة بروز رأس المال المستثمر أو الموظف في التصنيع في المدن. وفي كل من المجتمع القديم والعصور الوسطى تبقى الملكية الخاصة مقيدة إلى حدٍّ كبير بالجماعة، ما يُبقي علاقات الهيمنة الطبقية هي الأخرى كذلك. وهذا يعني أن عمليات السلطة السياسية لا تزال خاضعة، بالدرجة الأولى، لإدارة الجماعات أو المشاعات (communitas) على نحوٍ مبعثر غير ممركز. أما الرأسمالية الحديثة فإنها 'محدَّدة بالصناعة الكبيرة والمنافسة الشاملة التي نبذت كل ما له علاقة أو شبيه بأي مؤسسة مشاعية'[23].

---

(23) GI، ص: 79.

تنبثق الدولة الحديثة بالارتباط مع صراع البرجوازية ضد بقايا النظام الإقطاعي، إلا أنها قائمة أيضاً على حفز متطلبات الاقتصاد الرأسمالي.

هذه الملكية الخاصة الحديثة تتطابق مع الدولة الحديثة التي باتت، بعد شرائها تدريجياً من قبل أصحاب الأملاك عن طريق الضرائب والرسوم، بأيدي هؤلاء كلياً من خلال الدَّين القومي، وما لبث وجودها أن أصبح متوقفاً مئة بالمئة على الاعتماد التجاري الذي يوفره لها أصحاب الأملاك، البرجوازيون، كما ينعكس على صعود وسقوط أرصدة الدول في أسواق البورصة[24].

أما الشكل الخاص للدولة في المجتمع البرجوازي فيختلف وفقاً للظروف التي أحاطت بصعود البرجوازية ففي فرنسا، مثلاً، أفضى تحالف البرجوازية مع المَلَكية المطلقة إلى حفز نشوء وتطور جهاز رسمي راسخ بقوة. أما في بريطانيا فإن الدولة تمثل، على العكس من ذلك، 'توافقاً تسووياً عتيقاً، أكل الدهر عليه وشرب، بين الأرستقراطية العقارية المالكة للأرض، الحاكمة رسمياً، من جهة وبين البرجوازية المهيمنة فعلاً في سائر مجالات المجتمع المدني المختلفة، ولكن على نحوٍ غير رسمي، من الجهة المقابلة[25]'. والسيرورة المحددة التي أفرزت هذا النظام السياسي في بريطانيا أدت إلى تقليص أهمية العناصر البيروقراطية وأدوارهم إلى الحدود الدنيا.

الإيديولوجيا والوعي

يكمن انفراط عقد الجماعة وتوسع نطاق الملكية الخاصة المترتبة على مثل هذا الانفراط، في عمق جذور القانون المدني. وعملية قوننة مثل هذا الجسم القانوني تحصل للمرة الأولى في روما، ولكنها لا تتمخض عن أي عواقب دائمة جراء التفسخ الداخلي لكل من التصنيع والتجارة في المجتمع الروماني. أما مع انبثاق النظام الرأسمالي الجديد، فإن مرحلة جديدة من مراحل صوغ القانون تبرز إلى الوجود: فالقانون الروماني جرى اعتماده في المراكز المبكرة للرأسمالية بإيطاليا وغيرها، وتحويله إلى مصدر للقانون المدني. تكون المرجعية في القانون المدني مستندة إلى

(24) GI، ص: 79.
(25) We، ج: 11، ص: 95.

جملة معايير معقلنة بدلاً من ارتكازها إلى حشد الوصفات الدينية الطاغية في الجماعات التقليدية[26]. والنظام الحقوقي الحديث والقضاء ليسا إلا دعامتين إيديولوجيّتين رئيسيتين للدولة البرجوازية. إلا أنها ليسا سوى التعبير المعاصر الوحيد عن حقيقة أن الطبقة المهيمنة تبادر، في جميع المجتمعات الطبقية، إلى استحداث أو وراثة أو اقتباس صيغ إيديولوجية تشرعن هيمنتها. فـ 'الطبقة الممسكة بمفاتيح التصرف بالإنتاج المادي، تكون في الوقت نفسه متحكمة بوسائل الإنتاج الفكري أو الروحي (الجايستيغ geistig)، بما يبقي أفكار المفتقرين إلى وسائل الإنتاج الفكري، خاضعة لها[27]'.

يكون الوعي، برأي ماركس، متجذراً في الممارسة (عملية البراكسيس Praxis) الإنسانية التي هي اجتماعية بدورها. إن ذلك هو معنى بيان 'أن وعي البشر ليس هو الذي يحدد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يقوم، على العكس من ذلك، بتحديد وعيهم[28]'. طوفان من الافتراءات انهال على ماركس بسبب هذه الملاحظة. إلا أن العبارة الفعالة هنا هي الوجود الاجتماعي، ومن غير الممكن وجود كثير من الاعتراض على تعميم أن الوعي مشروط ومحكوم بنشاط الإنسان وفعاليته في المجتمع. يشير ماركس إلى أن قصة اللغة تقدم مثالاً ملموساً لهذا الأمر. فماركس يقول إن اللغة 'قديمة قدم الوعي، إنها وعي عملي موجود أيضاً بالنسبة إلى أناس آخرين، ولذلك السبب فقط هو موجود فعلاً بالنسبة إليّ أنا شخصياً في الوقت نفسه...[29]'. إن التعبير عن الأفكار، بل وحتى مجرد الوجود الفعلي لأي شيء بعد الأحاسيس، مشروط بوجود اللغة. ولكن اللغة نتاج اجتماعي، والفرد لا يكتسب جملة المقولات اللغوية التي تؤلف عناصر الوعي الأساسية إلا بفضل كونه عضواً في مجتمع.

يخرج تصور ماركس لدور صيغ إيديولوجية خاصة في المجتمعات الطبقية،

---

(26) للاطلاع على تناول فيبر لهذه المسألة، انظر ES، ج: 2؛ كذلك دوركهايم: DL، ص: 142 وبعدها.

(27) GI، ص: 61؛ We، ج: 3، ص: 46.

(28) SW، ج: 1، ص: 363. انظر لاحقاً في هذا الكتاب ص: 322 – 343 وما بعدها للاستزادة من مناقشة هذا الأمر نسبة إلى فيبر ودوركهايم.

(29) GI، ص: 42.

مباشرة، من زحم هذه الاعتبارات الأكثر تعميماً. والعيب الرئيسي للمثالية في الفلسفة والتاريخ هو أنها تحاول تحليل مواصفات المجتمعات بالانطلاق من مضامين المنظومات الفكرية السائدة والمهيمنة في تلك المجتمعات. غير أن ذلك يقوم على التجاهل الكامل لحقيقة عدم وجود علاقة أحادية بين القيم والسلطة: فالطبقة المهيمنة قادرة على نشر الأفكار التي تضفي الشرعية على موقعها المهيمن. وهكذا فإن من غير الممكن التسليم بأفكار الحرية والمساواة التي تطفو على السطح في المجتمع البرجوازي بـ 'ظواهرها'، على أنها تلخيصات مباشرة للواقع الاجتماعي؛ لعل العكس هو الصحيح؛ فالحريات القانونية الموجودة في المجتمع البرجوازي لا تفيد فعلياً إلا لشرعنة واقع الالتزامات التعاقدية حيث يكون العمال المأجورون المعدمون شديدي البؤس مقارنة بأصحاب رأس المال. ومعنى ذلك هو أن الإيديولوجيا يجب أن تُدرس بالارتباط مع العلاقات الاجتماعية التي تشكل تربتها: علينا أن ندرس جملة السيرورات الملموسة التي تفرز أنماطاً مختلفة من الأفكار من ناحية، جنباً إلى جنب مع طيف العوامل التي تحدد ماهية الأفكار التي تطفو على السطح في إطار مجتمع معين، من ناحية ثانية. ومع أن من الواضح أن الإيديولوجيات توحي باستمرارية عبر الزمن، فإن هذه الاستمرارية وأي تغييرات حاصلة لا يمكن على الإطلاق تفسيرهما بالانطلاق من مضمونها الداخلي فقط. فالأفكار لا تتطور تلقائياً؛ إنها تفعل ذلك بوصفها عناصر وعي الناس الذين يعيشون في مجتمع، مباشرين ممارسة (براكسيساً) محدداً: 'في حين أن كل صاحب دكانة في الحياة العادية قادر تماماً على التمييز بين ما يدعيه شخص وما هو بالفعل، فإن مؤرخينا لم يكتسبوا بعد حتى هذه البصيرة البسيطة. إنهم يصدقون كل حقبة بشأن ما تقوله وما تتخيله عن نفسها[30]'.

ثمة تأكيدان مترابطان في معالجة ماركس للإيديولوجيا من المهم تمييزهما: سبق لكليهما أن ذُكرا من قبل. يتمثل الأول بأن الظروف الاجتماعية التي يتم فيها نشاط الأفراد تحدد إدراكهم للعالم الذي يعيشون فيه. هذا هو المعنى الذي تشكل به

(30) GI، ص: 64؛ We، ج: 3، ص: 49.

اللغة 'الوعي العملي' للبشر. أما القضية النظرية الثانية فتتعلق بنشر الأفكار كما بابتكارها: يقول تعميم ماركس إن الأفكار السائدة في أي حقبة هي أفكار الطبقة الحاكمة، بالنسبة إلى المجتمعات الطبقية. ومن هذه المقدمة الأخيرة يتبع أن نشر الأفكار كثيف الاعتماد على توزيع النفوذ السياسي في المجتمع. والإيديولوجيا تشكل جزءاً من 'البنية الفوقية' الاجتماعية بهذا المعنى الثاني: فالمزاج السائد في أي وقت معين هو ذلك الذي يوفر المشروعية لمصالح الطبقة المهيمنة. وهكذا فإن علاقات الإنتاج تؤلف، عبر وساطة النظام الطبقي، 'الأساس الفعلي الذي تقوم عليه بنية فوقية قانونية وسياسية والذي تتناغم معه صيغ محددة من الوعي الاجتماعي'[31]. لا يفترض ماركس أي ترابط ثابت بين هذين النمطين اللذين يتم من خلالهما قولبة الوعي من قبل الممارسة (البراكسيس) الاجتماعية. أي فرد أو مجموع يستطيع أن يطور أفكاراً مغايرة جزئياً لجملة الآراء السائدة في عصره: إلا أن هذه الآراء لن تبرز ما لم تتمفصل مع مصالح عائدة للطبقة المهيمنة، أو مع تلك العائدة لطبقة تتخذ موقف التحدي من بنية السلطة القائمة[32]. وهكذا فإن عدداً كبيراً من الأفكار التي استُخدمت في بناء الآلات والمكائن أواخر وأوائل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على التوالي كانت معروفة منذ سنوات طويلة: غير أن تطبيقها ونشرها العاجلين لم يتحققا إلا حين نجح توسع النظام الرأسمالي في إجبار الرأسماليين على مضاعفة الإنتاج ودفعه إلى ما هو أبعد وأضخم مما كان متاحاً عبر التصنيع الحرفي.

إن التسليم بدور الهيمنة الطبقية على خلفية نوع من الفهم الجدلي (الديالكتيكي) للعلاقة بين النشاط الاجتماعي والوعي يحل بعض المعضلات الجلية ذات العلاقة بالارتباطات بين علاقات الإنتاج و'البنية الفوقية' الإيديولوجية في أي مجتمع[33]. فالنشاط الإنتاجي للأفراد، في إطار علاقة بينية فيما بينهم ومع الطبيعة، ينطوي على تفاعل متواصل ومتبادل بين السلوك الاجتماعي والوعي: والآراء المولَّدة بهذه الطريقة تكون مشروطة بإقدام بنية الهيمنة الطبقية على نشرها أو تبنيها. ومن

---

(31) SW، ج: 1، ص: 363.
(32) انظر GI، ص: 472 – 473.
(33) انظر، مثلاً، جون بلاميناتز: الإنسان والمجتمع (لندن، 1968)، ج: 2، ص: 279 – 293.

هنا فإن الإيديولوجيا المهيمنة تعني دائماً 'نوعاً من التطوير أو وعي الهيمنة... من ناحية، ونوعاً من الوسيلة الأخلاقية ـ المعنوية لهذه الهيمنة... من ناحية ثانية'[34]. فـ 'الأساس الفعلي' للمجتمع الذي تنهض فوقه 'البنية الفوقية' يكون دائماً مؤلَّفاً جملة علاقات أفراد فعالين، ذوي إرادة، منطوياً باستمرار، إذن، على ابتكار الأفكار وتطبيقها. أما النقطة الرئيسية حول 'البنية الفوقية' فلا تجسد أفكاراً، في حين أن علاقات الإنتاج لا تفعل، بل هي كونها مؤلفة من منظومة علاقات اجتماعية (ولاسيما بصيغة سياسية، قانون، ودين) تتولى تنظيم وتكريس نظام قائم على الهيمنة الطبقية.

أما مشكلة نسبية المعرفة التاريخية فيتدبر ماركس أمرها دون صعوبة كبيرة. من المؤكد أن جميع صيغ الوعي الإنساني، بما في ذلك الأنواع الأكثر تعقيداً من الإيديولوجيات، متجذرة في مجموعات محددة من الشروط الاجتماعية. ولكن هذا لا يحول دون الفهم الاستعادي للتاريخ من منطلق مبادئ عقلانية. ثمة، إذن، مواصفات معينة مشتركة بين سائر المجتمعات الطبقية: غير أن هذه المواصفات ظلت عاجزة عن التحقق إلى أن نشأت الشروط اللازمة لانبثاق معرفة المجتمع العلمية التي أفرزها النظام الرأسمالي. يقوم ماركس بإيضاح المسألة من خلال عقد مقارنة. إن تشريح جسم الإنسان، المخلوق الأعلى تطوراً، يزودنا بمفتاح فهم تشريح جسم القرد: وبالمثل فإن فهم بنية المجتمع البرجوازي وسيرورة تطوره تمكِّننا من توظيف المقولات نفسها لتفسير التطور الاجتماعي للعالم القديم. من الممكن، عبر استخدام المفاهيم التي دأب أساتذة الاقتصاد السياسي على صياغتها، تطبيق أفكار عامة مثل 'عمل' و'إنتاج' على نحوٍ عام جداً، وجعلها منطبقة على سمات ومواصفات مشتركة بين مجتمعات على جميع مستويات التعقيد. غير أن هذه المفاهيم لم تظهر إلا مع صعود الإنتاج الرأسمالي. صحيح أن 'الإنتاج عموماً نوع من التجريد، ولكنه تجريد له ما يبرره...'[35].

تشتمل النظريات التي طورها أساتذة الاقتصاد السياسي على عناصر بالغة

---

(34) Gl، ص: 473؛ We، ج: 3، ص: 405. انظر كارل كورش: الماركسية والفلسفة (بالألمانية) (لايبزيغ، 1930)، ص: 55 – 67.

(35) Gru، ص: 7. ليس هذا، بالطبع، إلا موقفاً هيغلياً معدلاً. وكما يعلق لوكاش، فإن 'الحاضر يجب أن يُفهم' برأي ماركس 'لالتقاط تاريخ الأزمان السابقة التقاطاً سليماً...' هيغل الشاب (بالألمانية)، ص: 130.

الأهمية من الحقيقة التي يمكن تطبيقها على جميع المجتمعات؛ إلا أن حقيقة كون كتابات الاقتصاديين كثيفة الارتباط ببنية الهيمنة الطبقية البرجوازية تعني أنهم عاجزون عن إدراك مدى اتصاف صياغاتهم بطابعي المحدودية وأحادية الجانب. إنهم يتقاسمون، مثلهم مثل المؤرخين والفلاسفة الألمان، 'وَهْمَ العصر'[36]؛ غير أن هذا لا يعني بأي من الأحوال أن جميع أفكارهم، في جملتها، 'وهمية' بمعنى معرفي (ابستمولوجي). فأنماط الفكر السائدة لن تفرّط كلياً بطابعها الإيديولوجي إلى أن 'تكف الهيمنة الطبقية عموماً عن أن تكون الصيغة التي يتم بموجبها ترتيب النظام الاجتماعي، إلى أن تكف عن أن تكون ضرورية لتقديم مصلحة جزئية على أنها كلية، عامة، أو تقديم "المصلحة العامة" على أنها سائدة وحاكمة'[37].

ما من طبقة مهيمنة إلا وتدعي شمول وكلية الإيديولوجيا التي تضفي صفة المشروعية على موقعها المهيمن. ولكن هذا لا يستتبع، برأي ماركس، أن تكون جملة التغييرات الاجتماعية المترتبة على صعود طبقة ثورية جديدة إلى مواقع الهيمنة متكافئة في أنماط مختلفة من المجتمعات. ومع أن ماركس يقوم فعلاً بإطلاق مخطط إجمالي تتقاسم بموجبه كل سيرورة تغييرات ثورية جملة سمات مشتركة، فإنه يرى أيضاً أن أشكال التحول الثوري الموجودة في التاريخ تتباين من نواحٍ معينة ذات أهمية حاسمة. أما المخطط الإجمالي الذي يستخدمه ماركس في تحليل التغيير الاجتماعي الثوري فهو على النحو التالي: في أي مجتمع مستقر نسبياً ثمة نوع من التوازن بين نمط الإنتاج، جملة العلاقات الاجتماعية التي تشكل أساس ذلك النمط الإنتاجي، و'البنية الفوقية' التي تكون مرتبطة به، من خلال آلية الهيمنة الطبقية. وحين تطرأ أي تغييرات تقدمية في مجال النشاط الإنتاجي ـ كتلك التي طرأت في روما مع ظهور التصنيع والتجارة في إطار اقتصاد زراعي في المقام الأول ـ ثمة توتر يندلع بين هذه القوى الإنتاجية الجديدة وعلاقات الإنتاج القائمة. ثم لا تلبث علاقات الإنتاج القائمة أن تضاعف من تشكيل عوائق أمام قوى الإنتاج الناشئة. وهذه 'التناقضات' التي تتجلى بوصفها نزاعات طبقية صريحة لا تلبث أن تتحول

(36) GI، ص: 52.

(37) GI، ص: 63؛ We، ج: 3، ص: 48.

إلى صراعات ومعارك ثورية تخاض في الميدان السياسي، وتتكشف على الصعيد الإيديولوجي بوصفها صداماً بين 'مبادئ' متنافسة. أما حصيلة هذه الصراعات فهي 'إما 'الخراب العام والمشترك للطبقتين المتنافستين وما بينهما' كما في روما، أو 'عملية إعادة تأسيس ثورية للمجتمع بمجمله'، كما جرى في عملية حلول النظام الرأسمالي محل النظام الإقطاعي[38]. إن الطبقة المنخرطة في النضال الثوري من أجل الوصول إلى السلطة تقاتل باسم حقوق الإنسان المطلقة، مقدمة أفكارها على أنها 'الأفكار الوحيدة العقلانية، والصحيحة كونياً'[39]. ومع أن طبقة ثانوية أو تابعة واحدة تكون مرشحة لأن تكتسب جراء الإطاحة الثورية بالطبقة المهيمنة القائمة، فإن من شأنها أن تستحضر معونة آخرين ليساهموا في تحركها باتجاه السلطة: فالبرجوازية الفرنسية، مثلاً، أنجزت ثورتها في 1789 بمساعدة الفلاحين. وما إن تصل الطبقة الثورية إلى السلطة حتى ينقلب طابعها الثوري السابق إلى دفاع عن النظام القائم، أي عن هيمنتها الخاصة بالذات:

> من مصلحة القطاع الحاكم للمجتمع أن يكرس النظام القائم بوصفه قانوناً وأن يعمل على تأبيد حدوده الثابتة عرفاً وتقليداً بوصفها حدوداً قانونية. وإضافة إلى سائر القضايا الأخرى، فإن هذا يتحقق ذاتياً على نحوٍ نسبي مع شروع عملية إعادة الإنتاج المستمرة لأسس نظام العلاقات القائم المتناظر معها تدريجياً في اتخاذ شكل مضبوط ومنتظم. ومثل هذا الضبط والانتظام نفسيهما عنصران يتعذر الاستغناء عنهما في أي نمط من أنماط الإنتاج شرط اكتسابه ثباتاً اجتماعياً ونوعاً من الاستقلال عن الصدفة والعشوائية المجردتين[40].

وهكذا فإن ارتقاء الطبقة الجديدة إلى موقع السلطة يدشن فترة أخرى من الاستقرار، لا تلبث مع مرور الزمن أن تتمخض عن نوع من أنواع تكرار نمط التغيير نفسه.

كان من شأن هذا التصور العام أن يبقى موضوعوياً أو وضعوياً (positivistic) كلياً لولا حقيقة قيام ماركس بربط حصول التغيير الثوري بالعملية

(38) CM، ص: 132.

(39) GI، ص: 62.

(40) Cap، ج: 3، ص: 773 – 774؛ We، ج: 25، ص: 801.

التاريخية كلها. يقول ماركس: 'ما من طبقة جديدة تحقق هيمنتها إلا بالاستناد إلى قاعدة أعرض من قاعدة الطبقة المهيمنة سابقاً، في حين أن معارضة الطبقة غير المهيمنة للطبقة الحاكمة الجديدة تبادر لاحقاً إلى التطور بقدرٍ أكبر من الحدة والعمق'[41]. يتمثل تأثير صعود البرجوازية إلى السلطة بإحداث تغييرات عميقة في طبيعة العلاقات الطبقية مقارنة بتلك الموجودة في النظام الإقطاعي. والمجتمع البرجوازي يمهد لتحقيق قدرات إنتاجية إنسانية أكبر بكثير مما كان متاحاً في فترات التاريخ السابقة. غير أن هذا لا يغدو ممكناً إلا عبر تشكيل طبقة متزايدة العدد من العاملين بالأجرة المعدمين: تقوم البرجوازية بتعميم العلاقات الطبقية حول انقسام طبقي وحيد، بين البرجوازية والبروليتاريا. إن هذا، في الحقيقة، هو ما يمهد للاختلاف الأساسي بين المجتمع البرجوازي والأشكال الأخرى من المجتمعات الطبقية التي سبقته. وفي حين أن الطبقات الثورية السابقة كانت تعكف، فور استيلائها على السلطة، على 'السعي لحماية الموقع الذي حصلت عليه عبر إخضاع المجتمع، بقضه وقضيضه، لشروط تملكها'، فإن البروليتاريا لا تستطيع أن تصل إلى أي موقع مهيمن 'إلا من خلال مبادرتها إلى إلغاء نمطها الخاص للتملك، وصولاً أيضاً إلى إلغاء أي نمط سابق آخر من أنماط التملك'[42].

يشكل صعود الطبقة العاملة إلى السلطة، برأي ماركس، تتويجاً لسلسلة التغييرات التي يجترحها المجتمع البرجوازي. فتطور المجتمع البرجوازي يرعى قطيعة جذرية بين إنجازات القوى الإنتاجية الإنسانية واغتراب الكتل السكانية العريضة عن التحكم بالثروة التي أوجدتها هذه الكتل. أما تجاوز النظام الرأسمالي وإبطاله فيوفر، بالمقابل، جملة الظروف التي ستمكن الإنسان من استعادة ذاته المغتربة في إطار نظام عقلاني حرر نفسه من الهيمنة الطبقية. وجملة الافتراضات الاقتصادية المسبقة الخاصة بهذه العملية مفصلة في كتاب رأس المال.

---

(41) GI، ص: 63؛ We، ج: 3، ص: 48.
(42) CMo io 147.

4. نظرية التطور الرأسمالي

نظرية القيمة الزائدة

على الرغم من أن رأس المال مهتم بالتحليل الاقتصادي، فإن اهتمام *ماركس* الطاغي بالعمل يبقى دائماً في ديناميكيات المجتمع البرجوازي: فالهدف الأول لرأس المال هو الكشف عن 'القانون الاقتصادي للحركة' في المجتمع، عبر معاينة ديناميكيات الأساس الإنتاجي الذي ترتكز عليه[1].

وكما يقول *ماركس* على الصفحة الأولى من رأس المال، فإن الرأسمالية نظام إنتاج سلع أو بضائع. وفي هذا النظام الرأسمالي لا يكتفي المنتجون بالإنتاج لتلبية حاجاتهم، أو حاجات الأفراد الذين هم على اتصال شخصي معهم وحسب؛ تنطوي الرأسمالية على سوق تبادل قومية بل ودولية في الغالب. يقول *ماركس* إن لأي بضاعة 'وجهين': ثمة 'قيمتها الاستعمالية' من ناحية، و'قيمتها التبادلية' من الناحية الثانية. وللقيمة الاستعمالية التي 'لا تتحقق إلا عبر عملية الاستهلاك'، علاقة بالحاجات التي يمكن لمواصفات بضاعة ما بوصفها أثراً مادياً أن توظف لخدمتها[2].

---

(1) فقط الجزء الأول من رأس المال كان منشوراً في حياة ماركس، ولكن ماركس عمل على إنجاز الأجزاء الثلاثة جميعاً على نحوٍ متزامن. تم تحرير ونشر الجزأين الثاني والثالث على يد أنجلز في 1885 و1894 على التوالي. في مقدمة الجزء الأول يتحدث ماركس عن جزء رابع مخطط له، لمعالجة 'تاريخ النظرية'. وملاحظات حول هذا العمل نُشرت من قبل كاوتسكي بين عامي 1905 و1910 تحت عنوان Theorien den Mehrwert. مقتطفات من هذا العمل تُرجمت إلى الإنجليزية تحت عنوان نظريات فضل القيمة، تحرير بونر وبيرنز (لندن، 1951). ثمة جزءان لترجمة كاملة إنجليزية ظهرا (لندن، ج: 1، 1964؛ ج: 2، 1969).

(2) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ص: 20.

يمكن لأي شيء أن ينطوي على قيمة استعمالية سواء أكان بضاعة أم لا؛ وفي حين لا بد لأي منتوج من الانطواء على قيمة استعمالية فإن العكس لا يستقيم. توحي 'القيمة التبادلية' بالقيمة التي ينطوي عليها أي منتوج لدى عرضه للمبادلة بمنتوجات أخرى[3]. وخلافاً للقيمة الاستعمالية، فإن القيمة التبادلية تفترض سلفاً 'علاقة اقتصادية محددة'، وهي غير قابلة للفصل عن سوق يتم فيها تبادل البضائع؛ لا تكون ذات معنى إلا نسبة إلى البضائع.

لا يمكن لأي شيء، سواء أكان بضاعة أم لا، أن ينطوي على قيمة إلا بمقدار ما تم صرف قوة عمل إنسانية لإنتاجه: إنه جوهر أطروحة نظرية العمل للقيمة التي يقتبسها ماركس من آدم سميث وريكاردو[4]. ويتبع هذا أن على كل من القيمتين التبادلية والاستعمالية أن تكون ذات علاقة مباشرة بكمية العمل المبذولة في إنتاج بضاعة معينة. من الواضح، كما يقول ماركس، إن القيمة التبادلية لا يمكن اشتقاقها من القيمة الاستعمالية. يمكن إظهار هذا عن طريق مثال مبادلة بضاعتين كالقمح والحديد. كمية محددة من القمح تساوي كمية معينة من الحديد. وواقع أننا قادرون على التعبير عن قيمة هاتين البضاعتين من منطلق نسب الواحدة إلى الأخرى، وبصيغة كمية، يشير إلى أننا نستخدم معياراً مشتركاً ما قابلاً للتطبيق على الاثنتين (البضاعتين). وهذا المقياس المشترك للقيمة لا علاقة له بالمواصفات الفيزيائية للقمح أو الحديد، وهي مواصفات غير متطابقة. لا بد للقيمة التبادلية، إذن، من الاستناد إلى ميزة عمل ما قابلة للتقويم الكمي. من الواضح أن هناك فروقاً كثيرة بين أنواع العمل المحددة: فالمهمات الفعلية التي ينطوي عليها العمل لاستنبات القمح شديدة الاختلاف عن تلك التي ينطوي عليها تصنيع الحديد واستخراجه. وتماماً كما تتجرد القيمة الاستعمالية من المميزات الخاصة للبضائع، وتتعامل معها بنسبة كمية مجردة، فإن علينا لدى اشتقاق القيمة التبادلية ألا نأخذ في الحسبان إلا 'العمل العام المجرد'، الذي يمكن رَوْزُه من منطلق كمية الوقت المبذولة من قبل العامل في إنتاج بضاعة محددة.

---

(3) حين يتحدث ماركس عن 'قيمة' دون توصيف، فإنه يعني 'قيمة تبادلية'.

(4) للاطلاع على رواية قصة تطور نظرية قيمة العمل. انظر رونالد ل. ميك، دراسات في نظرية قيمة العمل (لندن، 1956).

إن العمل المجرد هو أساس القيمة التبادلية، في حين أن 'العمل المفيد' هو أساس القيمة الاستعمالية. ليس وجها البضائع إلا تعبيراً عن الطابع الثنائي للعمل نفسه ــ بوصفه قوة عمل، بوصفه البذل الفيزيائي لطاقة العضوية البشرية، وهو شيء مشترك بين سائر صيغ النشاط الإنتاجي، من ناحية؛ وبوصفه نوعاً محدداً من العمل، مجموعة معينة من العمليات التي يجري صب الطاقة فيها، وهي شيء يخص إنتاج بضائع معينة لاستعمالات محددة وخاصة، من ناحية ثانية.

من ناحية ليس العمل كله، فيزيولوجياً، إلا بذلاً لقوة عمل بشرية، وبطابعه بوصفه عملاً بشرياً شبيهاً أو مجرداً يخلق قيمة البضائع. ومن الناحية الأخرى، ليس العمل كله إلا عملية بذل قوة العمل البشرية بصيغة خاصة وبهدف محدد، ومن خلال هذا، من خلال طابعه بوصفه عملاً مفيداً ملموساً، ينتج قيمة استعمالية[5].

إن 'العمل المجرد' مقولة تاريخية، لأنه لا ينطبق إلا على الإنتاج البضاعي. وجوده متوقف، بنظر ماركس، على بعض سمات النظام الرأسمالي الجوهرية المميزة. يبقى النظام الرأسمالي أكثر ميوعة بما لا يقاس من أي نظام سبقه، إذ يتطلب أن تكون قوة العمل عالية الحركية، وقابلة للتكيف مع أنواع العمل المختلفة؛ وكما يقول ماركس فإن '"العمل عموماً"، العمل سان فراز (دون كلام)، منطلق الاقتصاد السياسي الحديث، يصبح متحققاً في الممارسة[6]'.

ثمة مشكلة واضحة تطرح نفسها إذا كان العمل المجرد سيتم رَوْزُه من منطلق وحدات زمنية بوصفها نمط حساب القيمة التبادلية. من شأن هذا أن يبدو مشيراً إلى أن عاملاً كسولاً يستغرق وقتاً طويلاً لإنتاج شيء معين، سينتج سلعة أغلى من تلك التي ينتجها شخص مجتهد ينجز المهمة ذاتها في فترة زمنية أقصر[7]. غير أن

---

(5) Cap، ج: 1، ص: 47؛ We، ج: 23، ص: 61.

(6) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ص: 299.

(7) يشكل العمل الموصوف أيضاً مصدراً للصعوبة. غير أن ماركس يرى أن كل العمل الموصوف يمكن اختزاله إلى وحدات زمنية لعمل غير موصوف أو 'بسيط'. أي مهارة تمثل عادة نتائج فترة معينة من التدريب؛ ولقلب العمل الموصوف إلى عمل بسيط من الضروري تقدير كمية العمل (المبذول من قبل المعني وأولئك الذين يتولون تدريبه) تلك الكمية الداخلة في إجراءات التدريب. غير أن النظام

ماركس يشدد على أن المفهوم لا ينطبق على أي عامل فرد بعينه، بل على وقت العمل 'الضروري اجتماعياً'. إنها كمية الوقت المطلوبة لإنتاج بضاعة معينة في ظل ظروف إنتاج طبيعية، ومع 'المستوى المتوسط من المهارة والتركيز' السائد في زمن معين في صناعة محددة. وحسب ما يرى ماركس فإن من الممكن تحديد وقت العمل الضروري اجتماعياً بقدرٍ معقول من اليسر عبر الدراسة التجريبية. من شأن أي تحسين تكنولوجي مباغت أن يفضي إلى اختزال وقت العمل الضروري اجتماعياً اللازم لإنتاج بضاعة معينة، فيتمخض، إذن، عن تقليص موازٍ لقيمتها[8].

هذا التحليل بمجمله، بما في ذلك مناقشة ماركس للقيمة الزائدة الموصوفة بعد قليل، وارد في الجزء الأول من كتاب رأس المال[9]. ينبغي تأكيد أن معالجة ماركس للقيمة والقيمة الزائدة في هذا المنعطف تتم صياغتها، عمداً، بلغة على درجةٍ عالية من التجريد. ينطلق ماركس من 'تجاهل سائر الظواهر التي تخفي لعبة الآلية الداخلية، للنظام الرأسمالي. إن الإخفاق في تقويم هذا الأمر أفضى إلى العديد من المفاهيم الخاطئة، بما فيها عدم تخصيص ماركس أي دور بالمطلق للطلب. عبر الجزء الأكبر من مناقشته في الجزء الأول يفترض ماركس وضعاً يكون فيه العرض والطلب متوازنين. من المؤكد أن ماركس لا يغفل أهمية الطلب؛ غير أن نظرية العمل للقيمة توحي بأن الطلب لا يحدد القيمة، وإن كان قادراً على التأثير في الأسعار[10]. وبالنسبة إلى ماركس، يكون الطلب ذا أهمية بالغة نسبة إلى توزيع قوة العمل على قطاعات الاقتصاد المختلفة. إذا كان الطلب على بضاعة معينة استثنائي الارتفاع، فإن منتجي بضائع سيجري حفزهم على الانتقال إلى إنتاج تلك البضاعة. والسعر الزائد

الرأسمالي يميل مع الزمن، برأي ماركس، إلى شطب العمل الموصوف، على أي حال، عن طريق المكننة المتدرجة. انظر بول م. سويزي: نظرية التطور الرأسمالي (نيويورك، 1954)، ص: 42 – 44.

(8) بوصفه مثالاً على تأثير التغيير التكنولوجي في هذا الاتجاه، يورد ماركس قصة صناعة النسيج الإنجليزية. فاستحداث الأنوال الطاقية أدى إلى اختزال ما يقرب من خمسين بالمئة من الوقت الضروري لحياكة القماش من الخيوط المغزولة. كان أي حائك يدوي لا يزال، بالطبع، يحتاج إلى الكمية ذاتها من الوقت كما من قبل 'لكن نتاج ساعة واحدة من عمله الفردي لم يعد يمثل بعد التغيير الحاصل سوى نصف ساعة عمل اجتماعي فانخفضت قيمته إلى النصف نسبة إلى ما كانت عليه من قبل'.Cap، ج: 1، ص: 39؛ We، ج: 23، ص: 53.

(9) Cap، ج: 1، ص: 508 وبعدها.

(10) SW، ج: 1، ص: 84 وبعدها.

المترتب على الطلب المتنامي سيصبح، بعد ذلك، مختزلاً باتجاه القيمة[11]. إلا أن الطلب ليس هو المتغير المستقل الذي يفترضه أساتذة الاقتصاد: 'تفترض آلية العرض والطلب سلفاً وجود طبقات مختلفة وشرائح طبقية متباينة تتقاسم مجمل واردات مجتمع معين وتستهلكها فيما بينها بوصفها موارد ما يجعلها تشكل الطلب الذي أوجدته الموارد[12]'.

يتبع من تحليل القيمة التبادلية الذي تمت مناقشته أعلاه أن المنتوجات تُبادَل بقيمتها: أي وفقاً لكمية وقت العمل الضروري اجتماعياً المتجسدة فيها[13]. يرفض ماركس الفكرة التي تقول: إن الرأسماليين يستجرون أرباحهم من أي نوع من أنواع الغش أو الصفقات المدروسة الممررة من تحت الطاولة. وعلى الرغم من أن من شأن أي رأسمالي أن يراكم أموالاً من خلال عمليات البيع والشراء الفعلية منتهزاً فرصة تقلبات السوق، مثل الزيادة المباغتة للطلب على منتوجه، فإن وجود الربح في الاقتصاد ككل لا يمكن تفسيره بهذه الطريقة. يرى ماركس أن الرأسمالي 'يتعين عليه أن يشتري بضائعه بقيمتها، أن يبيعها بقيمتها أو أن يستجر من الدوران في نهاية العملية قيمة أكبر مما ألقاها فيه عند الانطلاق[14]'.

هذه المفارقة الظاهرة يحلها ماركس بالإشارة إلى ذلك الشرط التاريخي الذي يشكل الأساس الضروري للنظام الرأسمالي، واقع أن العمال 'أحرار' في أن يبيعوا عملهم في السوق الحرة. ما يعنيه هذا هو أن قوة العمل هي ذاتها بضاعة، تشترى وتباع في السوق، ما يجعل قيمتها تتحدد. مثلها مثل أي بضاعة أخرى، بوقت العمل الضروري اجتماعياً لإنتاجها. تنطوي قوة العمل البشرية على صرف طاقة جسدية، لا بد من تعويضها. ولتجديد الطاقة المبذولة في العمل، لا بد من تزويد العامل بمستلزمات وجوده بوصفه عضوية فاعلة وظيفياً ــ من طعام، كساء، ومأوى له هو ولعائلته. ووقت العمل الضروري اجتماعياً لإنتاج ضروريات حياة العامل هو قيمة

---

(11) Cap، ج: 3، ص: 181 – 195؛ انظر ميك، ص: 178.

(12) Cap، ج: 3، ص: 191.

(13) ليس هذا التصريح صحيحاً إلا من منطلق الأنموذج المبسط الذي يستخدمه ماركس في الجزء الأول من رأس المال؛ ففي العالم الواقعي ثمة في الغالب قدر غير قليل من التباين بين القيم والأسعار.

(14) Cap، ج: 1، ص: 166.

قوة عمل العامل. لذا فإن قيمة الأخير قابلة للاختزال إلى كمية قابلة للتحديد من البضائع: تلك البضائع التي يتطلبها العامل ليكون قادراً على البقاء وإعادة الإنتاج (التكاثر ــ الإنجاب). 'يبادل العامل برأس المال عمله بالذات... يغرِّبه. وما السعر الذي يحصل عليه إلا قيمة هذه الغربة[15]'.

ظروف الإنتاج التصنيفي والصناعي الحديث تتيح للعامل فرصة إنتاج ما هو أكثر، على نحوٍ ملحوظ، في أي يوم عمل عادي، مما هو ضروري لتغطية كلفة بقائه، ما يعني أن جزءاً فقط من يوم العمل يلزم تكريسه لإنتاج ما يوازي قيمة العامل الخاصة. وكل ما يقوم العامل بإنتاجه زيادة على ذلك إن هو إلا قيمة زائدة. إذا كانت ساعات العمل عشراً وكان العامل ينتج ما يوازي قيمته الخاصة خلال نصف تلك المدة، فإن عمل الساعات الخمس الباقية إن هو إلا إنتاج فائض، يستطيع الرأسمالي أن يضع يده عليه. ويطلق ماركس على التناسب بين العمل الضروري ونظيره الفائض اسم 'معدل فضل القيمة' أو 'معدل الاستغلال'. ولمعدل فضل القيمة، كما مع سائر مفاهيم ماركس، أساس اجتماعي لا بيولوجي. فوقت العمل الضروري لـ 'إنتاج قوة العمل' لا يمكن تحديده من منطلقات مادية ــ فيزيائية خالصة، بل يجب التأكد منه يقينياً بالعودة إلى معايير حياة متوقعة ثقافياً في مجتمع معين. صحيح أن 'الأوضاع المناخية والمادية' ذات تأثير، غير أن ذلك لا يحصل بالارتباط مع 'الشروط التي في ظلها، ووفقاً، بالتالي، للعادات ودرجة الراحة التي بموجبها، تم تشكيل طبقة العمال الأحرار[16]'.

تبقى القيمة الزائدة مصدر الربح. من الممكن القول إن الربح هو 'السطح' المرئي المتجلي للقيمة الزائدة؛ إنه 'الشكل المقلوب للقيمة الزائدة، وهو شكل يتم فيه رصد أصلها وسر وجودها وإطفاؤهما[17]'. والتحليل الذي يقدمه ماركس في الجزء الأول من رأس المال يتولى مهمة إزالة هذا اللبس، ولا يناقش العلاقة الفعلية بين القيمة الزائدة والربح، هذه العلاقة التي هي علاقة شديدة التعقيد في العالم

(15) Gru، ص: 270 – 271.
(16) Cap، ج: 1، ص: 171.
(17) Cap، ج: 3، ص: 47.

التجريبي. إن الكمية التي يتعين على الرأسمالي أن ينفقها على استئجار العمل ليس إلا جزءاً من التوظيف الرأسمالي الذي يجب أن يبادر إليه في العملية الإنتاجية. أما الجزء الآخر المخصص لتأمين مثل تلك الأشياء يعرف باسم 'رأسمال ثابت'، في حين يطلق على ما يتم دفعه أجوراً اسم 'رأسمال متغير'. فقط رأس المال المتغير يخلق قيمة؛ أما رأس المال الثابت فـ 'لا يتعرض، في أثناء عملية الإنتاج، لأي تغيير كمي من حيث القيمة[18]'. وخلافاً لمعدل القيمة الزائدة، الذي هو تناسب القيمة الزائدة مع رأس المال الثابت (ز/م)، لا يمكن حساب معدل الربح إلا بالعودة إلى كل من الرأسمالين المتغير والثابت. وتناسب رأس المال الثابت مع نظيره المتغير يؤسس لـ 'التركيبة العضوية' لرأس المال؛ ولأن معدل الربح معتمد على التركيبة العضوية لرأس المال، فإنه أدنى أو أخفض من معدل القيمة الزائدة. ومعدل الربح يجري احتسابه بمعادلة ر = ز/م + ق: وكلما كانت نسبة الإنفاق على رأس المال الثابت إلى نظيره على رأس المال المتغير أكثر انخفاضاً، كان معدل الربح أعلى[19].

في الجزء الثالث من كتاب رأس المال، يقوم ماركس بنسب نظرية القيمة الزائدة المبسطة المعروضة في الجزء الأول إلى الأسعار الفعلية. من الواضح أن التركيبة العضوية لرأس المال، في عالم الواقع، تتباين تبايناً واسعاً من صناعة إلى صناعة. ففي بعض قطاعات الإنتاج، تكون كمية رأس المال الثابت الموظفة أكبر بكثير نسبة إلى رأس المال المتغير مما هي في قطاعات أخرى: يكون الإنفاق السنوي لرأس المال على الآلات والمعدات في صناعة الحديد والفولاذ، مثلاً، أكبر بكثير من نظيره في صناعة الألبسة والمنسوجات. من شأن هذا، إذا ما جرى اتباع الأنموذج المبسط المقدم في الجزء الأول من رأس المال، أن يفضي إلى معدلات قيمة زائدة شديدة التباين، وإذا كان الربح متناسباً طرداً مع القيمة الزائدة، من شأنه أن يقود إلى اختلافات ملحوظة بين قطاعات الاقتصاد المتنوعة. غير أن مثل هذه الحالة للأمور من شأنها ألا تكون، باستثناء فترات قصيرة، متناسبة مع تنظيم الاقتصاد الرأسمالي

---

(18) Cap، ج: 1، ص: 209.

(19) يفترض ماركس عدم دفع الرأسمالي أي ريع للسيد الإقطاعي. يقول ماركس: 'تعد ملكية الأرض مساوية صفراً' ثم ينتقل ماركس إلى مشكلة ريع الأرض في الجزء الثالث من رأس المال.

حيث يكون رأس المال ميالاً دائماً إلى التدفق في تلك القنوات التي توفر أعلى مستويات الربح.

لذا فإن ماركس يستنتج، مُزيحاً جانباً جملة الافتراضات التي سيقت لأغراض تحليلية في الجزء الأول، أن البضائع لا تباع عموماً بقيمها، بل وفقاً لما يطلق عليه اسم 'أسعار إنتاجها'[20]. تتحدد كمية الربح الإجمالية في الاقتصاد بكمية القيمة الزائدة التي يتم خلقها في إطاره، غير أن الحصة التي يأخذها كل رأسمالي فرد من هذا المقدار الإجمالي ليست متناسبة مع معدل القيمة الزائدة المتحقق في مشروعه الخاص. فالرأسماليون يتقاسمون القيمة الزائدة الإجمالية نسبة إلى رساميلهم الموظفة، لا نسبة إلى التركيبة العضوية لتلك الرساميل. و'أسعار الإنتاج'، الأسعار الفعلية للبضائع، بعبارة أخرى، يمكن حسابها على أساس نوع من تقسيم رأس المال الاجتماعي الإجمالي على القيمة الزائدة الإجمالية. فسعر الإنتاج يساوي 'سعر الكلفة'، أو مجموع الإنفاق الحاصل فعلاً على الإنتاج (كمية رأس المال الثابت المستهلك في إنتاج بضاعة معينة، جنباً إلى جنب مع رأس المال المسدد أجوراً)، إضافةً إلى متوسط معدل الربح الحاصل للرأسمال المستخدم.

ما التأثيرات التي تجعل البضائع قابلة لأن تباع بأسعار إنتاجها، لا بقيمها؟ يكرس ماركس قسماً أساسياً من الجزء الثالث لكتاب رأس المال من أجل مناقشة هذه المشكلة. قبل مجيء الرأسمالية، تبقى البضائع ميالة فعلاً إلى أن تباع بقيمها، إلا أن البنية التنافسية للنظام الرأسمالي لا يلبث أن يفكك هذا. ومقولة 'متوسط الربح' أو 'الربح الوسطي' تتطور تاريخياً مع تطور النظام الرأسمالي نفسه. إذا كان قطاع إنتاجي معين قائم على مستوى أعلى من تناسب رأس المال الثابت مع نظيره المتغير دائباً على خلق معدل عالٍ جداً من القيمة الزائدة والربح فإن:

... رأس المال ينسحب من مجالات ذات معدلات ربح متدنية ويغزو أخرى تفرز

(20) جُل نقد اقتصاد ماركس جاء متركزاً على العلاقة بين القيم والأسعار. انظر بول سويزي: نقد بوهم ــ بافرك لماركس (نيويورك، 1949). ثمة مناقشتان حديثتان لاقتصاد ماركس هما: موري وولفسون: إعادة تقويم للاقتصاد الماركسي (نيويورك، 1964)؛ وفريد م. غوتهايل: تنبؤات ماركس الاقتصادية (إيفانستون، 1966).

ربحاً أعلى. وعن طريق هذا التدفق المتواصل إلى الخارج وإلى الداخل، عن طريق توزعه بين سائر المجالات المختلفة نسبة إلى صعود معدل الربح هنا، وسقوطه هناك، يتمخض، باختصار، عن تناسب للعرض مع الطلب بما يدفع متوسط الربح في مجالات الإنتاج المختلفة إلى أن يصبح واحداً؛ بما يقلب القيم إلى أسعار إنتاج. وهذا التوازن يحققه رأس المال كاملاً إلى هذا الحد أو ذاك بمقدار ما يكون التطور الرأسمالي متقدماً في امة من الأمم: بكلمات أخرى بمدى ما تكون الأحوال في البلدان المعينة متكيفة مع نمط الإنتاج الرأسمالي[(21)].

ثمة شرطان ييسّران هذه العملية: سيولة رأس المال، وحركية العمل. يتطلب الشرط الأول 'حرية التجارة الكاملة داخل المجتمع'، واجتثاث الامتيازات الإقطاعية الاحتكارية. وهي تلقى مزيداً من الحفز من تطور نظام الاعتماد الذي يساهم في مركزة رأس المال بدلاً من السماح له بالبقاء في أيدي رأسماليين أفراد. أما الشرط الثاني، المنطوي على حركية العمل، فيقوم على مجموعة مألوفة من الظروف: 'تحرير' العمل من ملكية ومحلية وسائل الإنتاج، واختزال المهارات الحرفية إلى عمل غير موصوف (عمل عادي) يتيح للعمال فرصة الانتقال من وظيفة إلى أخرى دون صعوبة. وهكذا نرى أن تطور معدل الربح المتوسط وثيق الارتباط بالبنية الاقتصادية للإنتاج الرأسمالي.

يواصل ماركس تأكيد أن نظرية القيمة الزائدة المقدمة في الجزء الأول من كتاب رأس المال تشكل أساس التحليل الوارد في الجزء الثالث. ومهما كانت العلاقة بين الأسعار والقيم معقدة فإن الأولى مستندة إلى الثانية، وأي صعود أو هبوط في مجمل القيمة الزائدة سيؤثر في أسعار الإنتاج. وجُل الانتقاد اللاحق لموقف ماركس والصادر عن اقتصاديين جاء متركزاً على حقيقة كون التنبؤ بالأسعار استثنائي الصعوبة بالاستناد إلى نظرية ماركس لأن الترابط بين القيم والأسعار شديد التشابك والالتفاف. غير أن من الواجب تأكيد أن مثل هذا التنبؤ، من وجهة نظر ماركس، ثانوي الأهمية: فكل ثقل نظريته منصب على إماطة اللثام عن المبادئ الكامنة وراء آلية عمل الاقتصاد الرأسمالي. وتحليل ماركس يتحرك على مستوى محاولة لقطع

---

(21) Cap، ج: 3، ص: 192؛ We، ج: 25، ص: 206.

الطريق على تأثير مقولات مادية ـ فيزيائية مثل الأسعار، الأجور، أو معدلات الفائدة في نظرية الاقتصاد السياسي، وصولاً إلى كشف النقاب عن العلاقات الاجتماعية المتجذرة في عمق تلك المقولات. يقول ماركس:

إن الطابع الاجتماعي للنشاط، الشكل الاجتماعي للمنتج، كما لانخراط الفرد في الإنتاج يبدو مغرَّباً، مشيَّئاً (sachlich) نسبة إلى الفرد... والتبادل الشامل للنشاطات والمنتوجات الذي غدا شرط وجود الأفراد المعنيين والترابط المتبادل فيما بينهم يتخذ شكل شيء، مغرَّب ومستقل عن هؤلاء الأفراد(22).

تقوم نظرية ماركس عن التطور الرأسمالي على أساس طبيعة الإلغاء الرأسمالي للملكية كما هو مبين في نظرية القيمة الزائدة. والمزاج العام لكلام ماركس هو أن النزوع الكامن في عمق الإنتاج الرأسمالي دائب على تقويض الشروط التجريبية التي يستند إليها الاقتصاد الرأسمالي، على الرغم من أن النظام الرأسمالي مهيكل أساساً حول نظام السوق الحرة حيث تُتاح للبضائع فرصة 'الاهتداء إلى قيمها' على قاعدة المبادرة الابتكارية الفردية.

'تناقضات' الإنتاج الرأسمالي الاقتصادية

يبقى السعي إلى الربح متأصلاً في النظام الرأسمالي، برأي ماركس: 'ليس هدف رأس المال تلبية حاجات معينة، إنه إنتاج ربح...'(23)، ولكن في عمق الاقتصاد الرأسمالي، في الوقت نفسه، نزوعاً بنيوياً نحو تعريض معدل الربح للتدهور. أكثر الاقتصاديين الكلاسيكيين سلّموا بصحة هذه الفكرة؛ أما مساهمة ماركس، كما هو معبر عنها في صياغته لـ 'قانون النزوع المنحدر لمعدل الربح'، فمستمدة من جمع هذه النظرية إلى تحليله لتركيبة رأس المال العضوية، وعلاقة الأخيرة بالقيمة الزائدة. فالكمية الإجمالية للربح في الاقتصاد الرأسمالي تتوقف على القيمة الزائدة المحققة في إطاره: إن تناسب رأس المال الثابت مع نظيره المتغير في الاقتصاد ككل يحدد المعدل الوسطي للربح. وهكذا فإن معدل الربح متناسب عكساً مع التركيبة العضوية لرأس المال.

---

(22) Gru، ص: 75. انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 350 – 351.

(23) Cap، ج: 3، ص: 251.

وبما أن النظام الرأسمالي قائم على أساس السعي التنافسي إلى الربح، فإن التحسين التكنولوجي، بما فيه قبل كل شيء زيادة مكننة الإنتاج، سلاح رئيسي بيد كل رأسمالي في معركة البقاء في السوق، حيث يتمكن أي مبادر فردي من أن يزيد حصته من الربح المتوفر عن طريق الإنتاج بمعدل أرخص من منافسيه. إلا أن من شأن نجاحه في تحصيل أرباح زائدة أن تدفع رأسماليين آخرين نحو أن يحنوا حذوه عبر استحداث تحسينات تقنية مشابهة، وصولاً إلى إحداث توازن جديد (ولو مؤقت بالمثل) حيث يصبح كل رأسمالي صاحب نسبة أعلى من الإنفاق الرأسمالي على رأس المال الثابت بالمقارنة مع ما كان من قبل. ومن هنا فإن المحصلة الإجمالية تتمثل بنوع من الصعود في التركيبة العضوية لرأس المال، ونوع من الهبوط في متوسط معدل الربح.

بالطبع، لا ينطوي هذا، بالضرورة، على أي تدهور في المجموع الإجمالي المطلق للربح في الاقتصاد؛ قد يزيد الأخير حتى ولو تعرض معدل العائد للانهيار. وهناك عوامل مختلفة يميزها ماركس بوصفها واقفة في طريق نزوع معدل الربح إلى التدهور. إنها تلك التي تقوم إما بإعاقة الزيادة النسبية لرأس المال الثابت أو زيادة معدل القيمة الزائدة التي هي الوجه الآخر للميدالية. فأيُّ صعود في الإنفاق على رأس المال الثابت يتواكب تكراراً مع نوع من الزيادة في إنتاجية العمل، ما يفضي، عملياً، إلى اختزال قيمة الوحدة النسبية لرأس المال الثابت، وصولاً إلى احتمال إبقاء معدل الربح مستقراً بل وحتى رفعه: 'نسبة إلى مجمل رأس المال، لا تزيد قيمة رأس المال الثابت بنفس نسبة حجمه المادي....'[24]. وثمة نمط آخر لإبطال مفعول معدل الربح المتراجع ألا وهو عبر إدخال مواد رخيصة من خلال التجارة الخارجية، الأمر الذي يتمخض عن رفع معدل القيمة الزائدة إذا ما تم استخدام هذه المواد لتلبية حاجات العمال المعيشية أو الحياتية، ولخفض قيمة رأس المال الثابت. غير أن ماركس يفرط في الإكثار من التركيز على تلك العوامل المضادة لمعدل الربح المتدهور المشتملة على الاستغلال المكثف للعمل. ومن هذه العوامل توسيع يوم العمل وضغط الأجور إلى ما دون قيمتها. فإطالة أمد يوم العمل مع بقاء

(24) Cap، ج: 3، ص: 230. ايضاً انظر سويزي نظرية التطور الرأسمالي، ص: 98 وبعدها.

الأمور الأخرى متكافئة، التي كانت ظاهرة تجريبية محددة في الأعوام الأولى من القرن التاسع عشر، ترفع معدل القيمة الزائدة. من الممكن كذلك تعظيم إنتاجية العمل نسبة إلى رأس المال الثابت، مع زيادة معدل القيمة الزائدة، عبر مضاعفة كثافة الاستفادة من الآلات الموجودة ـ عن طريق زيادة سرعة دورانها، مثلاً، أو من خلال الإفادة من ساعات النهار الأربع والعشرين عبر اعتماد نوع من نظام الورديات. ليس التقليص القسري للأجور، عادة، إلا تدبيراً مؤقتاً ولا ينطوي على أي تأثيرات طويلة الأمد في معدل الربح. وعلى الرغم من أن أرباب العمل يتعاملون مع الأجور على أنها جزء من أكلافهم، وسيكونون ميالين إلى تقليصها حيثما أمكن، فإن تحليل ماركس العام يفيد بأن الأجور تتحدد، أساساً، بفعل قوى السوق، لا من خلال قيود قسرية يقوم الرأسماليون بفرضها.

أما الأزمات الدورية المتكررة بانتظام في النظام الرأسمالي فليست، بنظر ماركس، إلا التعبير الأوضح عن 'التناقضات' الداخلية الكامنة في صلب هذا النظام. إلا أن ماركس لم يكتب بحثاً منهجياً عن طبيعة هذه الأزمات، متبنياً وجهة النظر القائلة إن الأزمات ليست إلا المحصلة الأخيرة لجملة خلائط عوامل مختلفة محتملة، وهي لا تفسر من منطلق أي سيرورة سببية بسيطة. لا يحاول ماركس تعقب السلاسل السببية المتعددة التي تؤدي بالفعل إلى التعجيل بوقوع الأزمات: إن إنجاز مثل هذه المهمة لم يكن ممكناً إلا بالاستناد إلى خلفية مسلسل الحركات العامة للإنتاج الرأسمالي[25]، في حين أن تحليل ماركس يبقى محصوراً برواية قصة جملة العوامل الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي، هذه العوامل التي تكمن في أساس استعداد هذا الاقتصاد للوقوع في أزمات دورية.

ينطوي الإنتاج البضاعي، حيث يكون موجوداً في أشكال مجتمعية سابقة للرأسمالية ولاسيما قبل الاستعمال الواسع للنقد، على نوع من المقايضة شبه المباشرة بين الأفراد أو الجماعات التي كانت واعية عموماً لحاجات بعضها البعض، والتي عكفت على إنتاج تلك الحاجات. وفي الصيغ البدائية للإنتاج البضاعي تكون عملية التبادل، بعبارةٍ أخرى، خاضعة لتحكم أشكال الاهتمام بالقيم الاستعمالية،

(25) نظريات فضل القيمة، تحرير بونر وبيرنر، ص: 376 – 391.

ومعرفة الحاجات توفر مصدراً لضبط عملية الربط بين العرض والطلب. إلا أن هذا الرابط الناظم لا يلبث، مع صيرورة الإنتاج البضاعي أكثر انتشاراً على نحوٍ متزايد باطراد، أي مع تطور النظام الرأسمالي، أن ينقطع. إن استعمال النقد يضطلع بدور مهم في هذه العملية، إذ يمكّن الأطراف من تفعيل آليات المبادلة ذاتياً على مستويات أعلى بكثير مما هو ممكن في نظام المقايضة. وبمعنى ذي شأن من المعاني، يبقى النظام الرأسمالي، إذن، نظاماً 'فوضوياً'[26]، لأن السوق ليست مضبوطة بأي أداة محددة ذات علاقة بالإنتاج والاستهلاك. إنه، أيضاً، نظام مفطور غريزياً، إذا جاز التعبير، على التوسع الذي يشكل الركض، الذي لا يعرف معنى الراحة، وراء الربح محركه الأساسي. ولأن دافع الربح هو المهيمن والطاغي فإن أي حالة للأمور منطوية على نوع من الخلل الواضح بين حجم البضائع المنتجة وقابليتها للبيع بوسطي معدل الربح، تشكل أزمة بالنسبة إلى النظام. إن النظام الرأسمالي هو النظام الأول في التاريخ الإنساني الذي باتت فيه كمية كبيرة من فرط الإنتاج ممكنة. وهذا، بالطبع، فرط إنتاج من حيث مستلزمات الاقتصاد الرأسمالي، فرط إنتاج من حيث القيم التبادلية لا القيم الاستعمالية: من الممكن، على نحوٍ عادي، جعل البضائع 'الكاسدة' (غير القابلة للبيع)، مفيدة. غير أن نمط عمل (modus operandi) النظام الرأسمالي يتعرض للنسف لحظة توقف تحقيق مستوى كافٍ من العائد على الاستثمار. يصبح الإنتاج محصوراً بجزء من طاقته رغم واقع أنه 'لا يتم إنتاج ما يكفي لتلبية حاجات الجماهير العريضة، بطريقةٍ إنسانية كريمة'[27].

ليست أي أزمة، ببساطة إلا توسعاً للإنتاج إلى ما بعد قدرة السوق على الاستيعاب مع الحفاظ على رد معدل مناسب من الربح. وما إن يحصل فرط الإنتاج، ولو في قطاع واحد فقط من قطاعات الاقتصاد، حتى يصبح قادراً على إطلاق

(26) هذا لا يعني عدم وجود 'نظام' في عمليات السوق، بل يعني ببساطة أن المبادئ الناظمة للسوق تعمل خارج التحكم الواعي للبشر، كما لو كانت مدارة ومضبوطة، حسب تعبير آدم سميث الشهير، بواسطة 'يد خفية'.

(27) Cap، ج: 3، ص: 252؛ انظر أيضاً ملاحظة ماركس عن 'التناقضات' بين وضع العامل بوصفه منتجاً، ووضعه بوصفه مستهلكاً. Cap، ج: 2، ص: 316. يرفض ماركس نظريات 'الاستهلاك المتضائل' السائجة في زمانه. انظر تعليقاته على رودبيروتوس، Cap، ج: 2، ص: 410 – 411.

سلسلة شيطانية خبيثة من ردود الأفعال. فمع بدء معدل الربح بالهبوط، يتراجع الاستثمار، يصبح إيقاف جزء من قوة العمل إلزامياً، ما يؤدي إلى مزيد من تضاؤل قوة الشراء الاستهلاكي، وصولاً إلى تدهور آخر في معدل الربح، وهكذا دواليك. تستمر الدوامة إلى أن تنتشر البطالة وتتدهور أجور الباقين في العمل إلى مستويات منخفضة وصولاً إلى نشوء ظروف جديدة تمكّن من خلق قدرٍ أكبر من القيمة الزائدة، بما يحفز على استئناف الاستثمار. خلال الأزمة بعض المشروعات الأقل كفاءة ستكون قد خرجت من حلبة العمل، وتلك الباقية في الحلبة تصبح قادرة على أخذ حصتها من السوق، وفي وضع يمكنها من البدء بفترة توسع جديدة. وهكذا فإن الدورة تتجدد، ومرحلة صعود أخرى تكون قد حلت.

لذا فإن الأزمات لا تمثل 'انهياراً' للنظام الرأسمالي، بل هي تشكل، على النقيض من ذلك، آلية ضبط وتنظيم تمكّن النظام من النجاة من غائلة التقلبات الدورية التي تعيشها الرأسمالية. فأثر الأزمة هو استرجاع التوازن وجعل المزيد من النمو ممكناً. تبقى الأزمات، كما يقول ماركس، 'حلولاً لحظية وإلزامية لتناقضات موجودة. إنها تفجرات عنيفة تتولى لبعض الوقت مهمة استعادة التوازن المضطرب'[(28)]. وبما أن نزوع معدل الربح إلى التدهور دائم الحضور، فإن هناك، في جميع الأحوال، نوعاً من الضغط على الأرباح في جميع مراحل التطور الرأسمالي. يتمثل أثر أي أزمة بدفع عجلة مركزة رأس المال إلى الأمام، بما يؤدي، مؤقتاً، إلى تعزيز النظام[(29)]. والأزمات ملازمة للرأسمالية لأن علاقات الإنتاج القائمة على علاقة طبقية استغلالية منظمة حول توسع رأس المال فقط، في حين أن كل زخم الإنتاج الرأسمالي متجه نحو 'التطوير غير المشروط لقوى المجتمع المنتجة'. وهكذا فإن ماركس يطلق استنتاجه الشهير قائلاً:

إن العائق الحقيقي أمام الإنتاج الرأسمالي هو رأس المال بالذات. فرأس المال وتمدده الذاتي يبدوان نقطة البداية ومحطة النهاية، دافع الإنتاج وغَرَضَه؛ وليس الإنتاج إلا إنتاجاً من أجل رأس المال بدلاً من أن يكون، على العكس من ذلك،

(28) Cap، ج: 3، ص: 244.
(29) Cap، ج: 2، ص: 75 – 77.

وسيلة للإنتاج، أداة لنوع مطرد من توسيع سيرورة حياة مجتمع المنتجين[30]

أطروحة 'الإفقار'

أحياناً يتم افتراض أن ماركس يتصور الانحلال الأخير للنظام الرأسمالي آخذاً شكل أزمة هائلة لا يستطيع النظام أن ينجو منها. ومع أن ماركس يسجل في البيان الشيوعي أن الأزمات 'بتكررها الدوري متزايدة التهديد باطراد تطرح مسألة وجود المجتمع البرجوازي كله للنقاش'، فإن أي أزمة نهائية مدمِّرة ليست واردة تحديداً في أي من كتاباته الاستشرافية[31]. يضاف أن مثل هذه النبوءة صعبة التوفيق مع مفهوم وظيفة الموازنة التي تضطلع الأزمات بها. من المؤكد أن ماركس كان مؤمناً بعجز النظام الرأسمالي عن تأبيد نفسه على نحوٍ لانهائي، غير أن طبيعة انحلال هذا النظام وتفككه تتوقف على القوانين التي تحكم تطوره من جهة وعلى جملة ظروف تاريخية محددة تتعذر معرفتها سلفاً من جهة ثانية. ومع ذلك فإن الأزمات تلعب دوراً مهماً في رعاية الوعي الثوري، لأنها تقوم على نحوٍ مسرحي مثير بتسليط الأضواء على الوضع الطبقي العام للبروليتاريا، ولاسيما لأنها تميل إلى أن تحصل بوصفها كساداً حاداً بعد فترة من الازدهار النسبي بالنسبة إلى الطبقة العاملة حيث البطالة متدنية والأجور عالية[32].

لا تسود حالة العمالة شبه الكاملة في الاقتصاد الرأسمالي إلا نادراً جداً. فوجود مجموعة عاطلة عن العمل على نحوٍ مزمن، 'جيش احتياطي' صناعي، أمر ضروري بالنسبة إلى النظام الرأسمالي. وقد بين ماركس أن إحدى السمات الأساسية للرأسمالية هي أن قوة العمل نفسها بضاعة؛ ولكن قوة العمل تختلف اختلافاً واضحاً عن البضائع الأخرى على صعيد عدم وجود أي عامل واضح يحول دون حصول تباين كبير بين سعرها وقيمتها. إذا مال سعر بضاعة من نوعية عادية إلى الارتفاع، فإن رأس المال سيتحول نحو إنتاج تلك البضاعة، وسيؤدي إلى خفضه

(30) Cap، ج: 3، ص: 245؛ We، ج: 25، ص: 260.
(31) CM، ص: 33؛ We، ج: 4، ص: 467 – 468. أقرب ما في ماركس من هذا نجده في .Gru، ص: 636.
(32) Cap، ج: 2، ص: 411.

باتجاه قيمتها[33]. إلا أن أحداً لا يستطيع 'إنتاج' كمية أكبر من العمل إذا ما قفز سعره إلى الأعلى. وهنا بالذات يقوم ماركس بطرح مفهوم الجيش الاحتياطي، أو 'الكتلة السكانية الفائضة أو الزائدة نسبياً'، كما يصفه أحياناً. والجيش الصناعي الاحتياطي المتشكل في المقام الأول من عمال باتوا فائضين جراء المكننة، يتولى الاضطلاع بمهمة الضاغط الدائم على الأجور لخفضها. خلال فترات الازدهار، حين يتزايد الطلب على العمل، يصبح جزء من الجيش الاحتياطي مستوعباً في إطار قوة العمل، ما يبقي الأجور منخفضة؛ وفي أوقات أخرى يغدو هذا الجيش مصدراً محتملاً لعمالة رخيصة تقف حجر عثرة أمام أي محاولة من جانب الطبقة العاملة لتحسين أحوالها. يبقى الجيش الاحتياطي 'عتلة التراكم الرأسمالي'، و'أحد شروط وجود نمط الإنتاج الرأسمالي[34]'.

إن تحليل وضع الجيش الاحتياطي للعمل الفائض وثيق الارتباط بمناقشة ماركس للفقر المادي الذي يجد فيه قطاع ذو شأن من الطبقة العاملة نفسه محكوماً بأن يعيش في ظل النظام الرأسمالي. ثمة فيض من الجدل تركز حول ما عرف باسم أطروحة 'الإفقار' أو 'الإملاق'، وهو جدل شكل بؤرة الاستهداف بالنسبة إلى العديد من الهجمات النقدية على تشخيص ماركس لمستقبل النظام الرأسمالي[35]. وعلى صعيد تحليل هذه المسألة هناك أطروحتان في بحث ماركس لا بد من تمييزهما، والنزوع إلى إذابتها في بوتقة 'نبوءة' واحدة ذات علاقة بمستويات معيشة الطبقة العاملة هو الذي يكمن في أساس القراءة الخاطئة العامة لماركس حول هذه القضية. أولى هاتين الأطروحتين تخص النظرية التي تقول إن مسار التطور الرأسمالي مميز بالتفاوت النسبي المتنامي بين مكاسب الطبقة العاملة ودخل الطبقة الرأسمالية؛ أما

(33) هذا التحليل الوارد في الجزء الأول من رأس المال هو من منطلق الأنموذج المبسط للقيمة.

(34) Cap، ج: 1، ص: 632.

(35) من الحقائق غير القابلة للإنكار أن مستويات معيشة الأكثرية الساحقة من الكتلة السكانية العاملة قد ارتفعت في مجتمعات أوروبا الغربية والولايات المتحدة الرأسمالية خلال فترة المئة سنة الماضية. ثمة نقطة نظرية هنا ذات قدر من الأهمية ظلت تشد أنظار نقاد مختلفين. وتبعاً لنظرية ماركس بالذات، تميل الأرباح إلى التضاؤل؛ وإذا حصل أن بقي معدل القيمة الزائدة هو هو، فإن على الإنتاجية المتصاعدة أن تتمخض عن زيادة في الأجور الفعلية للعمل. تجادل روبنسون قائلة: 'لا يستطيع ماركس أن يبرز أي نزوع تضاؤلي في الأرباح إلا عبر نبذ خطابه القائم على أن الأجور الفعلية تميل إلى أن تكون ثابتة'. جوان روبنسون: مقالة حول الاقتصاد الماركسي (لندن، 1966)، ص: 36.

الثانية فتقول إن التطور الرأسمالي يتمخض عن إنتاج جيش احتياطي أكبر فأكبر، تكون أكثريته مضطرة للعيش في فقر مدقع. وهاتان النزعتان مترابطتان، لأن وجود 'الكتلة السكانية الفائضة نسبياً' هو الذي يحول دون ارتفاع الأجور إلى ما هو أعلى من قيمتها. إلا أن اختلاط الاثنتين ما لبث أن أفضى إلى نتيجة غير مبررة تماماً دفعت ماركس إلى الاعتقاد بأن من شأن الطبقة العاملة بمجملها أن يتزايد انحدارها باطراد إلى مستنقعات الفقر المادي المدقع. يتحدث ماركس عن 'الاستغلال المتزايد' للعامل مع سير النظام الرأسمالي قدماً، غير أن من الواضح أن معدل الاستغلال (معدل القيمة الزائدة) يمكن أن يزيد دون أن يستتبع، بالضرورة، أي تغيير في الأجور الفعلية لأكثرية منتسبي الطبقة العاملة(36). أما فيما يخص التفاوت النسبي المتعاظم بين ما يكسبه العمل من جهة وما يسطو عليه رأس المال من الجهة المقابلة، فإن أطروحة ماركس الرئيسية، وفقاً لنظرية القيمة الزائدة العامة المطروحة في رأس المال، ما هي، ببساطةٍ، إلا أطروحة أن أجور الطبقة العاملة لا يمكنها مطلقاً أن ترتفع إلى ما فوق مستوى الكفاف، في حين تكون الطبقة الرأسمالية عاكفة على مراكمة المزيد والمزيد من الثروة(37). وما يحددها ماركس على أنها عواقب مترتبة على النظام الرأسمالي بالنسبة إلى الطبقة العاملة ككل في كتاب رأس المال تتضمن إشارة إلى الآثار التخريبية لتقسيم العمل، تلك الآثار التي تدأب على 'تقزيم الإنسان وتشويهه وصولاً إلى مجرد جزء من الإنسان، إلى الحط من شأنه واختزاله إلى مستوى مجرد ملحق بإحدى الآلات، إلى تدمير محتوى العمل بعذابه، وإلى تغريبه (entfremden) عن الطاقات الروحية الكامنة في سيرورة العمل....'(38).

وعلى أي حال، فإن الزيادة في 'الكتلة النسبية لجيش الصناعة الاحتياطي، هي التي تنتج توسيعاً لدائرة الفقر المزمن'. ويطلق ماركس على هذا اسم 'القانون العام

(36) إذا زادت الإنتاجية. ولكن انظر الهامش السابق رقم 35.

(37) يؤكد ماركس أن الزيادات في الأجور لا تفعل مطلقاً، حتى في تلك الظروف المصاحبة للتوسع الرأسمالي السريع التي هي مناسبة جداً للطبقة العاملة، أكثر من مجاراة الأرباح المتزايدة والتوازي معها؛ وهكذا حتى إذا شهدت مستويات معيشة الطبقة العاملة ارتفاعاً خلال إحدى فترات الازدهار الاقتصادي فإن نظيراتها لدى الطبقة الرأسمالية تشهد ارتفاعاً مساوياً، ما يؤدي إلى الحفاظ على الفرق. SW، ج: 1، ص: 94 – 98.

(38) Cap، ج: 1، ص: 645؛ We، ج: 23، ص: 674.

المطلق للتراكم الرأسمالي' ملاحظاً أن 'هذا القانون يتعرض، مثل سائر القوانين الأخرى، للتعديل عند التطبيق بفعل عدد كبير من الظروف' يشكل الفقر 'مستشفى جيش العمل العامل والعبء الثقيل على كاهل جيش الصناعة الاحتياطي'[39]. وأكثرية أبشع أشكال الاستغلال المادي مكثفة في هذه المجموعة الأخيرة، التي تفرز 'كتلاً متراكمة من البؤس، من عذابات العمل، من العبودية، من الجهل، من القسوة والوحشية، من الانحطاط الأخلاقي، و....'[40] وهكذا فإن الطابع التناقضي للنظام الرأسمالي يتجلى في مراكمة الثروة 'في طَرَف'، والفقر مع البؤس في الطرف الآخر.

التكثيف والمركزة

إن التركيبة العضوية الصاعدة لرأس المال التي تتم مع تقدم النظام الرأسمالي وثيقة الارتباط بنوع من النزوع نحو مركزة رأس المال وتكثيفه. يشير 'التكثيف' إلى العملية التي ينجح رأسماليون أفراد من خلاله، مع تراكم رأس المال، في تكبير حجم رأس المال الخاضع لتحكمهم. أما المركزة، من الجهة الأخرى، فتشير إلى ذوبان رساميل موجودة في بوتقة واحدة، 'تغيير في توزيع رأس المال كما هو موجود'[41]. والأمران كلاهما من شأنهما أن يفضيا إلى وحدات إنتاجية متعاظمة الضخامة. ومن إفرازات الطابع التنافسي للنظام الرأسمالي أن على المنتجين أن يسعوا على الدوام لمناقصة أسعار منافسيهم. وأولئك الرأسماليون المتحكمون بمنظمات أضخم يتمتعون بجملة من الميزات نسبة إلى المنتج الصغير، ما يمكنهم، عموماً، من الانتصار على هذا الأخير. فبمقدار ما تكون الموارد الموضوعة تحت تصرف هذا المبادر الفرد أو ذاك أكبر، تكون كفاءته أعلى على الصعيد الإنتاجي، نظراً لقدرته على اعتماد اقتصادات المدى كما على مقاومة النكسات الشبيهة بتلك التي تعقب التقلصات المؤقتة للسوق. تبقى القاعدة العامة إذن: تميل الوحدات الأكبر

---

(39) Cap، ج: 1، ص: 644. يقوم النظام الرأسمالي بـ 'سحق جزء من الكتلة السكانية العاملة تحت وطأة كثافة العمل مع إبقاء الجزء الآخر جيشاً احتياطياً، غارقاً في حالة العوز الجزئي أو في وضعية الفقر المدقع والجوع الكامل'. نظريات فضل القيمة، تحرير بونر وبيرنز، ص: 352.

(40) Cap، ج: 1، ص: 645؛ We، ج: 23، ص: 675.

(41) Cap، ج: 1، ص: 625.

إلى أن تطرد نظيرتها الأصغر من حلبة الأعمال وصولاً إلى ابتلاع رساميلها.

وتتعزز عملية المركزة أيضاً جراء نظام الاعتماد، الذي تشكل الصيرفة قطاعه الأهم. فأي مصرف يتولى مركزة رأس المال النقدي العائد للدائنين من جهة كما يساهم في مركزة المقترضين أو المدينين من جهة ثانية، في حين تميل المصارف نفسها أيضاً إلى أن تترابط لتشكيل منظومة مالية واحدة. وهذه العملية، بمجملها، 'تتحول آخر المطاف إلى آلية اجتماعية هائلة لمركزة الرساميل[42]'. وتوسيع نظام الاعتماد يفضي، مع تشكيله 'أحد أفعل وأنشط عوامل الأزمات وعمليات الاحتيال' في إطار النظام الرأسمالي، في الوقت نفسه إلى إلغاء أسلوب توزيع رأس المال بأيدي رأسماليين أفراد. صحيح أن نظام الاعتماد 'يقوم فعلاً بإلغاء الطابع الخاص لرأس المال مذيباً إياه في داخله، ولكن في داخله وحده، بإبطال رأس المال بالذات'. وعن طريق استحداث صيغ مختلفة لدوران الاعتماد الذي ينوب عن النقد، يبرهن النظام المصرفي أن 'النقد ليس، في الحقيقة، سوى تعبير خاص عن الطابع الاجتماعي للعمل والمنتجات...'. وليس نظام الاعتماد نفسه، كما هو موجود، إلا مشروعاً رأسمالياً، نظراً لكونه منظماً على أساس الربح الخاص الذي يتأتى من الفوائد المحصلة عن القروض؛ إلا أن نظام الاعتماد هذا 'سيتولى'، لقيامه بتطوير القاعدة اللازمة لتنسيق الاقتصاد الممركز، 'الاضطلاع بمهمة عَتَلة قوية خلال عملية الانتقال من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط الإنتاج القائم على رابطة العمل...[43]'.

يتواكب توسع نظام الاعتماد مع نمط خاص من أنماط مركزة رأس المال المؤسسي أو التعاوني: كما يتجلى في تطور الشركات المساهمة. إنه نمط التنظيم الصناعي الأكثر ملاءمة، برأي ماركس، لعملية المركزة ذات النطاق الواسع، وهو يمثل 'التطور النهائي للإنتاج الرأسمالي'. والشركة المساهمة التي تساعد على تحقيق نوع من الفصل بين الرأسمالي الفرد والتنظيم الإنتاجي، تمثل 'إلغاء نمط الإنتاج الرأسمالي في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي نفسه[44]'. فعملية فصل مالكي

---

(42) Cap، ج: 1، ص: 626.
(43) الاقتباسات الأربعة السابقة مأخوذة جميعاً من Cap، ج: 3، ص: 593.
(44) Cap، ج: 3، ص: 429.

رأس المال عن المدراء تسلط الضوء على مدى هامشية الفئة الأولى التي لم تعد تضطلع بأي دور مباشر في العملية الإنتاجية. وفي الشركة المساهمة بات الطابع الاجتماعي للإنتاج جلياً، ما أدى إلى تمكينها من إماطة اللثام عن 'التناقض' الكامن في كون حفنة من الأفراد قادرين، عبر ملكيتهم الخاصة لرأس المال، على السطو على جزء كبير من الثروة المنتجة. إلا أن الشركة المساهمة ليست، على أي حال، إلا صيغة انتقالية لأنها، نظراً لبقائها مرتبطة برأس المال الربوي، تستمر في أن تكون 'مقيدة بحدود النظام الرأسمالي'. يضاف إلى ذلك أن تطور شركات بالغة الضخامة من هذا النوع من شأنه أن يقود إلى احتكار التحكم بقطاعات صناعية معينة وصولاً إلى خلق أساس لألوان متنوعة من العلاقات الاستغلالية الجديدة[45].

يبين رأس المال، وبالتفصيل، أن النظام الرأسمالي، كما في مثال المجتمع الذي سبقه في تاريخ أوروبا الغربية، نظام غير مستقر أساساً، نظام قائم على تناقضات لا يمكن حلها إلا من خلال تغييرات تؤدي آخر المطاف إلى تقويضه. وهذه التناقضات نابعة، في المقام الأول، من الطابع الطبقي للنظام: من العلاقة المنحرفة اللامتناظرة بين العمل المأجور ورأس المال. لا بد لعمل نمط الإنتاج الرأسمالي من أن يدفع بالنظام، على نحوٍ حتمي، باتجاه الانحلال والتفسخ. مرة أخرى، هنا بالذات، يتحدث ماركس عن عملية الأوفهيبونغ (Aufhebung) للرأسمالية؛ ذلك النزوع التاريخي إلى 'إلغاء' أو 'تجاوز' نمط الإنتاج الرأسمالي الذي لا ينبغي تصوره تدميراً كاملاً وإجمالياً للنظام الرأسمالي، لتمكين النظام الاشتراكي من الانطلاق 'من نقطة الصفر'. لعل العكس هو الصحيح؛ فالنزوع الحركي الكامن في عمق النظام الرأسمالي يقوم بتفريخ جملة الشروط الاجتماعية اللازمة لتعاليه الديالكتيكي.

على هذا الصعيد لا تطرح مسألة 'حتمية' الثورة أي مشكلات 'معرفية' [ابستمولوجية] (مقابل أخرى 'عملية'). تتمخض سيرورة التطور الرأسمالي عن

---

(45) على شكل 'أرستقراطية مالية جديدة، نوعية جديدة من الطفيليات على شكل مشجعين، مضاربين، مروِّجين، ومجرد مدراء اسميين؛ منظومة كاملة قائمة على الغش والخداع عن طريق الترويج التعاوني، إصدار السندات، والمضاربة في البورصة'. إنه 'الإنتاج الخاص دون رقابة الملكية الخاصة'.Cap، ج: 3، ص: 429.

تغييرات اجتماعية موضوعية تقوم، في ظل علاقة بينية مع الوعي الطبقي المتنامي للبروليتاريا، بخلق الوعي الفعال اللازم والضروري لتغيير المجتمع عن طريق الممارسة (البراكسيس praxis) الثورية[46]. تتضافر عوامل الفقر النسبي لجماهير الطبقة العاملة، البؤس المادي لـ 'جيش الاحتياط'، والتضاؤل السريع في الأجور مع صعود معدلات البطالة الجنوني في أثناء الأزمات، تتضافر هذه العوامل جميعاً لتوفير خزان متنامٍ من الطاقة الثورية الكامنة. والنظام الصناعي نفسه يوفر مصدراً لإدراك تآلف المصالح، وقاعدة للتنظيم الجماعي لأن المصنع يجمع عدداً كبيراً من العمال في مكان واحد. صحيح أن التنظيمات العمالية تبدأ من منطلقات محلية، إلا أنها لا تلبث أن تندمج لتأليف وحدات قومية. ينتشر الوعي الذاتي للبروليتاريا تدريجياً جنباً إلى جنب مع تعرض مواقع الرأسمالي المبادر للتقويض جراء مركزة رأس المال وتكثيفه. تقاطعُ جملة هذه الظروف يوفر إمكانية تحقيق مجتمع اشتراكي.

لا تتضمن الكتلة الإجمالية لكتابات ماركس أكثر من مجرد إشارات مجزوءة أو عابرة إلى طبيعة المجتمع الذي سيحل محل الرأسمالية. وتمييزاً لموقفه عن موقف أولئك الداعين إلى الاشتراكية 'الطوباوية' يرفض ماركس تقديم أي مخطط شامل لمجتمع المستقبل. سيتم بناء النظام الاجتماعي الجديد، بوصفه التعالي الجدلي (الديالكتيكي) على النظام الرأسمالي وتجاوزه، وفقاً لمبادئ لا يمكن أن يلمحها إلا على نحوٍ غامض وضبابي أولئك الذين يعيشون في الشكل الحالي للمجتمع. أما هيكلة خطط تفصيلية عن مجتمع المستقبل فليست إلا مشروعاً غارقاً في بحر المثالية الفلسفية، لأن مثل هذه الخطط لا أساس لها إلا في دماغ المفكر. وبالتالي فإن جُل ما لدى ماركس ليقوله عن المجتمع الجديد متعلق بالمرحلة الأولية أو التمهيدية لتشكله، حيث يكون 'لا يزال مطبوعاً بأختام ميلاد المجتمع القديم الذي يخرج من رحمه[47]'.

(46) انظر جورج لوكاش: Geschichte und Klassenbewusstein (برلين، 1932)، ص: 229 وبعدها.
(47) SW، ج: 2، ص: 23.

التعالي على الرأسمالية وتجاوزها [تعالي النظام الرأسمالي وتجاوزه لذاته]

تحتضن المصادر الرئيسية التي توفر إمكانية امتلاك رؤيا مخترقة لآراء ماركس حول المجتمع الاشتراكي محطتين منفصلتين انفصالاً واسعاً من محطات حياته الفكرية. تتمثل الأولى بـ مخطوطات 1844 والثانية بـ 'نقد برنامج غوتا'، المكتوب في 1875. ومع أن مصطلحات الثانية أكثر مباشرة وأقرب إلى الواقع، فإن الخطوط العريضة للآراء الواردة في الكتابتين متشابهة(48). يؤكد ماركس أن المرحلة الأولى للاشتراكية هي مرحلة يتم فيها إبراز المميزات الكامنة للمجتمع البرجوازي: بعبارةٍ أخرى، يتم فيها إيصال جملة المواصفات الناشئة للنظام الرأسمالي المفصلة في كتاب رأس المال إلى أكمل مراحل تطورها. وبالتالي فإن عملية تشريك أو جَتْمَعة الإنتاج، تلك العملية المضمرة سلفاً في أحشاء النظام الرأسمالي بصيغة المركزة المتعاظمة للسوق، يتم إنجازها واستكمالها عن طريق وضع حد للملكية الخاصة. في هذه المرحلة تغدو الممتلكات ملكية جماعية، والأجور تُوزع وفقاً لمبدأ محدد. ومن الإنتاج الاجتماعي الإجمالي كميات معينة تُخصص لتغطية الحاجات الجماعية لكل من إدارة الإنتاج، تسيير عمل المدارس، وتدبير أمور المرافق الصحية، وما إلى كل ذلك؛ ومع قيام العامل باستعادة كل ما قدمه إلى المجتمع دون زيادة أو نقصان من هذا المجتمع ـ بعد إجراء عمليات الطرح... فإنه يستلم من المجتمع شهادة تبين أنه قام بكمية كذا وكذا من العمل (بعد أخذ حصة الصندوق العام)، وبهذه الشهادة يسحب مقداراً يوازي تكاليف العمل من الرصيد الاجتماعي لأسباب الاستهلاك(49).

غير أن مثل هذه العملية من إعادة التنظيم الاجتماعي تبقى محافظة على المبادئ الكامنة في عمق المجتمع البرجوازي، لأنها تستمر في تقويم العلاقات الإنسانية من منطلق معيار موضوعي. بعبارةٍ أخرى، تحافظ على التعامل مع العمل

---

(48) افنيري، ص: 220 – 239. غير أن من الخطأ المبالغة في مماهاة مناقشة ماركس المبكرة لـ 'الشيوعية الفجة' مع المعالجة اللاحقة للمرحلة الانتقالية في عملية إلغاء المجتمع البرجوازي، كما يفعل افنيري. فمناقشة ماركس للمرحلة الانتقالية استشرافية، في حين أن 'الشيوعية الفجة' يتم النظر إليها استعادياً بوصفها سمة مميزة للمراحل الأولى من النظرية الاشتراكية. ليست الشيوعية الفجة هي نظرية المرحلة الانتقالية.

(49) SW، ج: 2، ص: 23.

بوصفه قيمة تبادلية، إلا أنه لا يلبث الآن أن يتم جعله عاماً وشاملاً بدلاً من إبقائه محصوراً بطبقة، أو فئة (البروليتاريا). في هذه المرحلة لا يزال الناس 'يعدون عمالاً فقط ولا يُرى فيهم ما هو أكثر من ذلك، فكل ما عدا ذلك يتم إغفاله[50]: 'دور العامل لا يُلغى، بل يجري توسيعه ليشمل جميع الناس. وعلاقة الملكية الخاصة تبقى هي نفسها علاقة الجماعة بعالم الأشياء[51]'. هذه المرحلة تحافظ على مجتمع تكون فيه الذات خاضعة لهيمنة الموضوع، يبقى فيه الاغتراب مختلطاً مع التشييء.

ما يصح على الإنتاج يصح أيضاً على مجالات السياسة. هنا أيضاً، تقوم أهم مناقشات ماركس بلف حياته الفكرية كلها: فالتحليل الوارد في 'نقد برنامج غوتا' يكمل التحليل المطور في التقويم النقدي المبكر لتناول هيغل لموضوع الدولة. وكون جوهر آراء ماركس هو هو في هذين المصدرين يتجلى في هجومه على الدعوة إلى 'تحرير الدولة' الواردة في برنامج غوتا. ونقد ماركس هنا يتخذ شكل نوع من تكرار النقطة الأساسية المطروحة قبل ما يزيد على ثلاثين سنة فيما يتعلق *بهيغل*. تكاد الدولة أن تكون 'حرة' تماماً في ألمانيا، يلاحظ ماركس: يجب ألّا يكون هدف حركة العمال هو 'تحرير' الدولة من المجتمع، بل العمل، على العكس من ذلك، من أجل قلب الدولة وتحويلها 'من أداة مفروضة من فوق على المجتمع إلى أداة تابعة كلياً لهذا المجتمع...[52]'. إلا أن المرحلة الانتقالية التي تعقب إلغاء النظام الرأسمالي ستشتمل مرة أخرى على التحقيق الكامل لجملة المبادئ التي لم يتم تطويرها إلا جزئياً في المجتمع البرجوازي نفسه. إن 'دكتاتورية البروليتاريا' تؤسس لهذه المرحلة الانتقالية، وتمثل تكثيفاً للسلطة السياسية الموجودة أساساً على نحوٍ أكثر توزعاً وانتشاراً في المجتمع البرجوازي. وهذا يجعل تطبيق برنامج مركزة الإنتاج والتوزيع الملخص من قبل ممكناً: 'ستقوم البروليتاريا بتوظيف هيمنتها السياسية من أجل العمل، تدريجياً، على انتزاع رأس المال كله من براثن البرجوازية، على مركزة جميع

(50) SW، ج: 2، ص: 24.
(51) EW، ص: 153.
(52) SW، ج: 2، ص: 32.

أدوات الإنتاج بأيدي الدولة، أي البروليتاريا المنظمة بوصفها الطبقة المهيمنة، وعلى زيادة إجمالي القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة'[53].

لا تختفي السلطة 'السياسية' إلا بعد إنجاز هذه المرحلة. وإلغاء الدولة، بالنسبة إلى ماركس، لا ينطوي، بالطبع، على أي 'قلب' مباغت للتنظيم الاجتماعي بما يفضي إلى اجتثاث الصيغة المكثفة الموصوفة أعلاه لهذه الدولة في النتيجة. لعل الأصح هو أن عملية التحول الجدلية (الديالكتيكية) للدولة يتم إنجازها عن طريق إخضاع الدولة للمجتمع بما يجعل إدارة الشؤون العامة متوسِّطة عبر تنظيم المجتمع ككل. وماركس يتصور إطاراً محدداً لهذه السيرورة في الهيكلية العلميّة لكومونة باريس. الملامح ذات العلاقة كثيرة: كان من المقرر أن تكون الكومونة مؤلفة من أعضاء مجلس منتخبين على أساس الاقتراع العام، كما كان مقرراً أن 'تكون هيئة عاملة لا هيئة برلمانية، هيئة تنفيذية وتشريعية في الوقت نفسه'؛ كذلك كان من المقرر أن يكون أفراد أجهزة الشرطة، القضاء وغيرهما 'منتخبين، مسؤولين، وقابلين للعزل'[54]. ومثل هذه الصيغة من صيغ التنظيم الاجتماعي معطوفة على اختفاء الطابع الطبقي للدولة، ما يوفر، بدوره، إمكانية اختفاء الدولة ذاتها بوصفها كياناً منفصلاً عن المجتمع المدني. ينبغي أن يكون مدى بُعد هذه النظرة عن الفوضوية التي تتكرر مماهاتها بها ووضعهما في سلة واحدة واضحاً وضوح الشمس. في النظرية الفوضوية تكون الدولة بحد ذاتها شراً، ولابد من تفكيكها حرفياً، لأنها تعبر عن سلطة قمع بعض البشر على بعضهم الآخر. أما موقف ماركس من الدولة فمتناغمة ومتكاملة مع آرائه حول المجتمع الاشتراكي عموماً؛ فالدولة البرجوازية تبقى، رغم طابعها القمعي، عنصراً ضرورياً لتوفير القاعدة الاجتماعية من أجل تحقيق صيغة الدولة التي ستتعالى على الرأسمالية وتتجاوزها. كذلك لا تجوز مساواة وجهة نظر ماركس بالنظرية النفعية للدولة، التي لا تكون للدولة بموجبها أي وظيفة سوى تنظيم العقود الاقتصادية وضبطها[55]. فمثل هذا التصور لا يؤدي،

---

(53) CM، ص: 160؛ We، ج: 4، ص: 481.

(54) SW، ج: 1، ص: 519 – 520.

(55) انظر معالجة دوركهايم لهذه المسألة في .Soc، ص: 52 وبعدها.

برأي ماركس، إلا إلى تأبيد 'حرب الجميع ضد الجميع' في المجتمع المدني. وبالنسبة إلى ماركس ليس إلغاء الدولة إلا وجهاً واحداً من جملة وجوه عملية تحويل واسعة ومديدة للمجتمع.

من الممكن استشرافياً وصف المرحلة الانتقالية للمجتمع الجديد، لأنها تنطوي على تعميم جملة النزعات الكامنة في عمق المجتمع البرجوازي، أقله بقدرٍ معين من التفصيل. الشيء نفسه لا ينطبق على المجتمع الذي أنجز مهمة التعالي على النظام الرأسمالي وتجاوزه، وبالتالي فإن ماركس لا يقدم إلا لوحة ضربات ريشة شديدة الضبابية عن مواصفات المرحلة الثانية من الشيوعية. فالمجتمع الذي يحل محل الصيغة البرجوازية يكون سلفاً، في مرحلته الانتقالية، مجتمعاً خالياً من الطبقات، لأن الملكية الخاصة باتت مستأصَلة. غير أن وضع حد تحكم البضائع المادية بحياة البشر ككل، وصولاً إلى إلحاق الهزيمة بظاهرة الاغتراب، لا يمكن أن يتم إنجازه إلا عبر إلغاء تقسيم العمل بصيغته السائدة في المجتمع البرجوازي. يقول ماركس في كتاب رأس المال إن مجتمع المستقبل سيُحِل محل عامل اليوم 'الفردَ المتطور تطوراً كاملاً، الفرد المؤهل للاضطلاع بباقة متنوعة من الأعمال والوظائف[56]'. وسوف يتغلب هذا على الثنائيات المختلفة التي هي، برأي ماركس، نتاج التمايز الناجم عن تقسيم العمل: بين المدينة والريف، وبين العمل الفكري والعمل الجسدي. ولعل هذا هو أساس الفقرة الشهيرة في الإيديولوجيا الألمانية:

> ما إن يبدأ تقسيم العمل بالظهور إلى الوجود حتى يصبح كل إنسان صاحب مجال نشاط حصري خاص، يُفرض عليه ولا يستطيع الإفلات منه. إنه صياد في البر، صياد في البحر، راعٍ، أو كاتب نقدي، ويتعين عليه أن يبقى كما هو إذا لم يكن يريد فقدان أسباب معاشه؛ أما في المجتمع الشيوعي، حيث لا يكون أحد صاحب مجال نشاط حصري بل يستطيع أيٌّ كان أن يحترف أيَّ فرع يريده، فإن المجتمع يتولى تنظيم الإنتاج العام ما يمكّن المرء من القيام بهذا العمل اليوم وبذاك غداً، من الصيد أو القنص صباحاً، صيد السمك عصراً، تربية الأبقار

(56) Cap، ج: 1، ص: 488.

مساءً، ممارسة النقد بعد العشاء، تماماً كما يخطر ببالي، دون أن أغدو بالمطلق قناصاً، صياداً، راعياً، أو ناقداً'[57].

تبدو المهن الزراعية، بأكثريتها الساحقة، التي يستخدمها ماركس وسيلة للإيضاح مضفية على هذه الرؤية دلالة شديدة البعد عن الواقعية لدى وضعها بجانب وقائع الإنتاج الصناعي. غير أن ماركس يحافظ على فكرة الإلغاء أو التجاوز (Aufhebung) لتقسيم العمل في جميع كتاباته التي تأتي على ذكر مجتمع المستقبل، وهو يرى هذا، في الحقيقة، ممكناً من خلال توسع الإنتاج الممكنن. مرة أخرى، يمثل هذا نوعاً من نقل نزعات موجودة سلفاً في النظام الرأسمالي، في صيغة إنتاج مؤتمن، يحرر الناس من متطلبات تقسيم العمل وقيوده الحالية:

> نسبة إلى تطور الصناعة واسعة النطاق، لا يعتمد خلق الثروة الحقيقية على وقت العمل وكمية العمل المبذول بمقدار ما يعتمد على قوة التقنية المستخدمة خلال وقت العمل... لم يعد العمل البشري يبدو، إذن، مقيداً بعملية الإنتاج؛ لعل الإنسان لا ينتمي إلى هذه العملية إلا بوصفه مُشْرفاً أو مراقباً'[58].

يشكل إلغاء تقسيم العمل شرطاً مسبقاً من ناحية وتعبيراً عن التعالي على الاغتراب وتجاوزه من ناحية ثانية. وفي المجتمع الاشتراكي، لا تبقى العلاقات الاجتماعية خاضعة لسطوة الأشياء التي ليست إلا نتيجة الإبداع والخلق الإنسانيين وتحكمها[59].

في هذا الجانب الأكثر أساسية كما في غيره، يبقى المجتمع الاشتراكي معطوفاً على التطور التاريخي للنظام الرأسمالي. وهذا الجانب الحيوي من جوانب فكر ماركس كثيراً ما تعرض لقدرٍ غير قليل من التغييب والطمس. أناشيد المديح الواردة في البيان الشيوعي إطراءً للبرجوازية معروفة للقاصي والداني: 'لقد اجترحت

---

(57) Gl، ص: 45؛ We، ج: 3، ص: 33.

(58) .Gru، ص: 592؛ أيضاً بؤس الفلسفة، ص: 121: 'ما يميز تقسيم العمل في المشغل الآلي أو الورشة الآلية هو أن العمل يكون قد فقد كلياً طابعه التخصصي. غير أن الإحساس بالحاجة إلى الشمولية، بالنزعة إلى التطور المتكامل للفرد، يبدأ لحظة توقف كل تطور خاص'.

(59) EW، ص: 155.

[البرجوازية] عجائب تفوق الأهرامات المصرية، الأقنية الرومانية، والكاتدرائيات الغوطية...[60]. غير أن مغزى الأمر ليس هو الإنجاز التكنولوجي المجرد للرأسمالية على أي حال: لعل جوهر المسألة هو أن التوسع التكنولوجي للرأسمالية عَرَض من أعراض 'النزوع العام والشامل[61]' للمجتمع البرجوازي الذي يميزه عن جميع التشكيلات الاجتماعية السابقة. فالمجتمع البرجوازي يعكف على إبدال الجماعات المحلية المستقلة نسبياً المميزة لأنماط سابقة من المجتمع عن طريق تقسيم العمل الذي يجر تجمعات ثقافية بل وحتى قومية متباينة كانت من قبل إلى قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي نفسه. وفي الوقت الذي يكون فيه دائباً على توسيع نطاق التبعية البينية الإنسانية، يتولى انتشار المجتمع البرجوازي تكنيس جملة الأساطير والخرافات والتقاليد الثقافية التي ظل الناس يعيشون في كنفها منذ بداية الزمن. وأخيراً، لا آخراً، يقوم المجتمع البرجوازي بإدخال الجنس البشري كله، للمرة الأولى في التاريخ، في إطار حوزة نظام اجتماعي واحدة، وهو 'تاريخي ـ عالمي' حقاً.

غير أن هذا كله لم يتحقق إلا عبر فعل السوق وتحول سائر روابط التبعية الشخصية (كتلك التي كانت موجودة في المواثيق الإقطاعية) إلى قيمة تبادلية. إذا نظرنا من هذه الزاوية، فإن من السهل فهم السبب الكامن وراء كون الكثير من الجدل حول مشكلة القيمة ـ السعر بين الجزأين الأول والثالث من كتاب رأس المال غير ذي علاقة جوهرياً بأهداف العمل ككل، الأهداف المتمثلة بتوثيق هذا التحول للعلاقات الإنسانية إلى ظواهر منتمية إلى السوق. إن التحليل الوارد في الأجزاء الثلاثة من كتاب رأس المال يعاين بالتفصيل الآثار التغريبية أو الاغترابية لتطور النظام الرأسمالي المتدرج، ويسلط الضوء على حقيقة أن إضفاء صفة الشمول والعمومية على العلاقات الاجتماعية الذي حققه المجتمع البرجوازي لم يتم إنجازه إلا عن طريق قلب تلك العلاقات إلى علاقات طبقية: 'لعل عيب رأس المال هو أن هذا

(60) CM، ص: 135.

(61) .Gru، ص: 438 – 441. وكما يقول ماندل فإن 'إضفاء الصفة الاشتراكية على الإنتاج في ظل النظام الرأسمالي هو الأثر الأهم والأكثر تقدمية لعملية تعميم نمط الإنتاج الرأسمالي'. ايرنست ماندل: النظرية الاقتصادية الماركسية (لندن، 1968)، ج: 1، ص: 170.

التطور كله يتم بطريقة متناقضة، وأن تطوير القوى المنتجة، الثروة العامة، العلوم، إلخ... يبدو وكأنه تغريب العامل الفرد عن نفسه...»[62].

ونظراً لأن نواته الجوهرية مؤسسة على علاقة تناقضية، بين رأس المال والعمل المأجور، علاقة لا تضفي صفة الشمول والعمومية على العامل بحركتها إلا في حالة من الاغتراب، فإن النظام الرأسمالي ينطوي في أحشائه على قوى تدفعه نحو زواله الخاص من ناحية وتفتح الطريق، من ناحية ثانية، أمام تعاليه.

(62) .Gru، ص: 440.

الجزء الثاني: دوركهايم

5. أعمال دوركهايم المبكرة

ليس الانتقال من *ماركس* إلى *دوركهايم* مجرد انتقال من جيل سابق إلى جيل لاحق من المفكرين الاجتماعيين؛ لعله أيضاً إحداث تغيير كبير في السياق المؤسسي والتقليدي الفكري. بين الكتّاب الثلاثة المبحوثين في هذا الكتاب، كان *دوركهايم* الأقل انخراطاً على المستوى الشخصي في الأحداث السياسية الكبرى لعصره: تكاد أعماله، جميعاً، أن تكون ذات طابع أكاديمي بحت، وبالتالي أقل بعثرة وتشتتاً بما لا يقاس – وأقل دعائية – من العديد من أعمال ماكس فيبر[1]. يضاف أن التأثيرات الفكرية التي كانت هي الأهم في المساهمة بنظرة *دوركهايم* النظرية تبقى أكثر تجانساً وأيسر تحديداً من نظيرتها المقولبة لعمل المؤلفَيْن الآخرين.

تأتي التأثيرات المهمة في موقف *دوركهايم* الفكري الناضج من داخل المدارس الفكرية الفرنسية المميزة. فالتفسيران المتقاطعان اللذان قدمهما *سان سيمون* وكونت لتدهور النظام الإقطاعي وانبثاق الصيغة الحديثة للمجتمع يشكلان القاعدة الرئيسية لمجمل كتابات *دوركهايم*. حقاً، يمكن القول إن الأطروحة الرئيسية لعمل عمر *دوركهايم* منصبة على التوفيق بين تصور كونت لمسرح المجتمع 'الإيجابي' وعرض

---

(1) ومع ذلك فإن من غير الممكن المبالغة في تعميم هذا الحكم. فمقالة دوركهايم المهمة: 'النزعة الفردية والمثقفون' في مجلة بلوم: 10، 1898، ص: 7 – 13، مرتبطة مباشرةً بقضية درايفوس، وإن لم تكن 'سياسية' كلياً. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى بقي دوركهايم عاكفاً على إعداد وثائق دعائية مختلفة بما فيها من يريد الحرب؟ (Qui a voulu la guerre?)، مع اي دنيس (باريس، 1915) و'L'Allemagne au-dessus de tout' الألمان تحت الجميع (باريس، 1915).

سان سيمون المختلف جزئياً لخصائص 'النزعة الصناعية'[2]. أما التأثيرات الأخرى الآتية من جيل أبكر فهي تلك الآتية من مونتسكيو وروسو؛ وإلى هذين أضاف *دوركهايم* تعاليم رينوفييه مع تعاليم أستاذيه بوترو وفوستل دو كولانج في الإيكول نورمال (Ecole Normale) حيث درس *دوركهايم* بين عامي 1879 و1882[3].

إلا أن كتابات *دوركهايم* المبكرة كانت مهتمة بأفكار مجموعة من المؤلفين الألمان المعاصرين. ثمة ألوان معينة من النظريات الاجتماعية التي باتت، رغم أنها جديدة مثل تلك المألوفة جداً في السوسيولوجيا الحديثة اليوم، منسية نسياناً شبه كامل بسرعة. وأحد هذه الألوان من النظريات متمثل بالعضوية، كما عكستها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كتابات فوبييه وورمز بفرنسا *وشيفل وليلينفلد* بألمانيا. ففكرة أن المجتمع يشكل وحدة متماسكة شبيهة بمعنى من المعاني بوحدة عضوية حية فكرة يمكن، بالطبع، تعقبها رجوعاً إلى الوراء حتى الفلسفة الاجتماعية الكلاسيكية. ولكن نشر نظرية *داروين* عن التطور البيولوجي أعطى دفعاً جديداً كلياً لصياغة نظريات عضوية[4]. من الصعب، من وجهة نظر العصر الحديث، إعادة التقاط التأثير الاستثنائي الذي كان لكتابات *دارون* في الفكر الاجتماعي خلال العقود الختامية للقرن التاسع عشر. القرن كله كان شاهداً على عددٍ كبير من أشكال التقدم ذات الشأن في البيولوجيا: تم التعرف على مواصفات الخلية عبر التحليل المايكروسكوبي، ونظرية أن جميع العضويات مؤلفة من خلائط بُنى خليوية متشابهة باتت مترسخة بثبات من حيث المبدأ. وفي عمل *دارون* يتم إيراد هذه الأفكار في سياق نظرية ديناميكية ذات قاعدة تجريبية؛ وما من شيء كان أكثر

---

(2) ألفن دبليو غولدنر: 'مقدمة' لـ .Soc، ص: 13 – 18.

(3) من شان الاستزادة من توثيق فكر دوركهايم أن يكون شاقاً وغير مجدٍ بالنسبة إلى هذا العمل. ومن الواضح أن تأثير مؤلفين ألمان وإنجليز ليس غائباً تماماً. كان رينوفييه وسيطاً في بقاء دوركهايم مهتماً بكانط؛ وكما تتم الإشارة هنا في النص فإن دوركهايم كان هامشي التأثر بعدد من الكتاب الألمان المعاصرين؛ والتأثير الإنجليزي جلي في اهتمام دوركهايم المبكر بهيربرت سبنسر وبأساتذة الانثروبولوجيا الإنجليز فيما بعد (فريزر، تيلور، وروبرتسون سميث).

(4) كذلك عُد نشر أصل الأنواع من قبل ماركس وانجلز حدثاً بالغ الاهمية، موفراً نظيراً مباشراً لتفسيرهما للتطور الاجتماعي. كتب ماركس إلى داروين عارضاً إهداءه الجزء الأول من كتاب رأس المال. (اعتذر داروين عن قبول العرض).

ضماناً لإلهاب خيال معاصريه من جمعه القوي بين العضوية من ناحية ونوع من منظور تقدم تطوري من الناحية الثانية. كتابات *شيفل* وآخرين تختلف، إذن، اختلافاً ذا شأن عن كتابات أسلافهم ممن استخدموا المقارنات العضوية، في كون هؤلاء المؤلفين اللاحقين منطلقين من ديباجة أن القوانين الراسخة التي تحكم عمل العضويات الحيوانية وتطورها توفر أنموذجاً يمكن إسناد الإطار الخاص بعلم طبيعي للمجتمع إليه.

السوسيولوجيا و'علم الحياة الأخلاقية ـ المعنوية'

بين عامي 1885 و1887، نشر *دوركهايم* عدداً من المناقشات النقدية لمؤلفات *شيفل*، *ليلينفلد*، ومفكرين اجتماعيين ألمان آخرين. كان عرض *دوركهايم* لكتاب *شيفل* Bau und Leben des Socialden Körpers منشوره الأول، غير أنه يقدم وفرة من الإشارات الدالة على توجه فكر *دوركهايم* المبكر[5]. مناقشة *دوركهايم* لكتاب *شيفل* تبين بوضوح أنه متعاطف مع بعض النقاط الرئيسية للخطاب المطروح من قبل المؤلف. وإحدى أهم إسهامات *شيفل* تتمثل، بنظر *دوركهايم*، بتلخيصه لنوع من التحليل المورفولوجي المفيد للمكوِّنات الهيكلية الرئيسية لأشكال المجتمع المختلفة. ولإنجاز هذا يلوذ *شيفل* كثيراً بالمقارنات العضوية، مقارناً أجزاء مختلفة من المجتمع بأعضاء الجسم وأنسجته. ليس هذا، برأي *دوركهايم*، إجراء غير مشروع، لأن *شيفل* لا يحاول، بأي معنى مباشر، الاستدلال على مواصفات التنظيم الاجتماعي من نظيرتها في الحياة العضوية. لعل العكس هو الصحيح، إذ أن *شيفل* يصر على أن استخدام مفاهيم بيولوجية لا يمثل أكثر من تقديم 'صورة مجازية' من شأنها تيسير التحليل السيوسيولوجي.

في الحقيقة يصر *شيفل*، كما يشير *دوركهايم* محبذاً، على أن هناك اختلافاً

---

(5) دوركهايم: مراجعة كتاب البرت شيفل Bau und Leben des Socialden Körpers (طبعة ثانية) (لا تغطي المراجعة إلا الجزء الأول من عمل شيفل). RP، ج: 19، 1885، ص: 84 – 101. انظر مقالي 'دوركهايم ناقد مراجعات' المجلة السوسيولوجية، م: 18، 1970، ص: 171 – 196، الذي استندت إليه في جزء من هذا الفصل.

جذرياً وبالغ الأهمية بين حياة العضوية وحياة المجتمع. ففي حين أن حياة العضوية الحيوانية محكومة 'آلياً' (ميكانيكياً)، يترابط المجتمع 'لا من خلال أي علاقة مادية، بل عبر روابط ذات علاقة بالأفكار'[6]. ويشدد دوركهايم على أن فكرة 'المجتمع بوصفه مثالاً'، تحتل مكانة مركزية في فكر شيفل، ومتسقة كلياً مع تأكيد الأخير على أن للمجتمع مواصفاته المحددة الخاصة القابلة للفصل والتمييز عن نظيرتها لدى أعضائه الأفراد. بنظر شيفل 'ليس المجتمع مجرد حشد لأفراد، بل هو كيان كان موجوداً قبل أولئك الذين يؤلفونه اليوم، كيان له حياته الخاصة، وعيه (وجدانه) الخاص، وجملة مصالحه وأقداره الخاصة'[7]. وهكذا فإن شيفل يرفض مفهوم الفرد والمجتمع المفضل عند روسو، حيث 'الفرد المعزول' الافتراضي في حضن الطبيعة أكثر حرية وأسعد مما هو في أغلال المجتمع. على العكس من ذلك، كل شيء يجعل الحياة البشرية أسمى من مستوى الوجود الحيواني مستمد من ثروة المجتمع الثقافية والتكنولوجية المراكمة. ومن شأن تجريد الإنسان من هذه الثروة أن يعني 'تجريده في الوقت نفسه من كل ما يجعلنا بشراً حقيقيين'[8].

إن جملة المثل والعواطف التي تؤلف الموروث الثقافي لدى أعضاء أي مجتمع 'موضوعية' (لاشخصية)، أي هي مُثُل وعواطف تطورت اجتماعياً، وهي ليست لا نتاج ولا ملكية أي أفراد معنيين. ويتضح هذا بسهولة من خلال العودة إلى مثال اللغة: 'كل منا يتكلم لغة لم يبدعها'[9]. ثم يتابع دوركهايم ليقول إن شيفل يبين أن التعامل مع الوجدان الجماعي (Conscience collective) بوصفه متمتعاً بمواصفات ليست هي نفسها مواصفات الوعي الفردي لا ينطوي على أي شيء ميتافيزيقي[10].

---

(6) مراجعة شيفل، ص: 85. الاقتباس مأخوذ من دوركهايم. وللاطلاع على آراء دوركهايم بشأن تأثيرات التشبيهات العضوية في السوسيولوجيا، انظر مقالي المشار إليه من قبل، ص: 179 – 180.

(7) مراجعة شيفل، ص: 84.

(8) المصدر السابق، ص: 87.

(9) المصدر السابق، ص: 87.

(10) المصدر السابق، ص: 99 وبعدها. اتبعت الممارسة الدارجة تاركاً عبارة 'دوركهايم الوجدان الجماعي' (conscience collective) دون ترجمة. ثمة نوع من الغموض في العبارة المتقاطعة مع الكلمتين الإنجليزيتين 'وعي' consciousness و'وجدان' conscience.

ليس الوجدان الجماعي، ببساطة إلا 'تركيباً، وعقولُ الأفراد هي عناصره[11]'.

وبرأي دوركهايم فإن مؤلفات شيفل، جنباً إلى جنب مع مؤلفات كُتّاب ألمان آخرين، تسلط الأضواء على آيات التقدم المهمة التي يجري تحقيقها في الفكر الاجتماعي بألمانيا - في وضع للأمور شديد التناقض مع التطور المعاق للسوسيولوجيا في فرنسا. 'وهكذا فإن السوسيولوجيا التي هي فرنسية مولداً تتحول، أكثر فأكثر، إلى علم ألماني[12]'.

في مسْحه المطول لـ 'علم الأخلاق الموضوعي' في ألمانيا، وهو منشور في 1887، يقوم دوركهايم بتكرار بعض هذه النقاط[13]. غير أن الهم الرئيسي لمقاله هو معاينة المساهمات التي قدمها مؤلفون ألمان بارزون على صعيد تأسيس علم للحياة الأخلاقية[14]. يؤكد دوركهايم أن اثنتين فقط من صيغ النظريات الأخلاقية العريضة معروفتان في فرنسا - المثالية الكانطية من ناحية والنزعة النفعية من الناحية المقابلة. غير أن المؤلفات الجديدة للمفكرين الاجتماعيين الألمان ما لبثت أن بدأت ترسو - أو تعيد إرساء، بالأحرى، لأن بعضاً من آرائهم طرحها كونت من قبل - أساس الأخلاق على قاعدة علمية. ويقول دوركهايم إن هذه المقاربة تولّى صياغتها في المقام الأول اقتصاديون وحقوقيون، لعل أهمهم هما فاغنر وشمولر[15]. وأعمال

---

(11) مراجعة شيفل، ص: 92. ومع ذلك فإن دوركهايم ينتقد شيفل على انزلاقه أحياناً إلى المثالية.

(12) دوركهايم: مراجعة لودفيغ غومبلوفيتز: أساس السوسيولوجيا (Grundriss der SozioloGiè، RP، ج: 20، 1885، ص: 627.

(13) 'علم الأخلاق الموضوعي في ألمانيا' (La science positive de la morale en Allemagne)، RP، ج: 24، 1887، ص: 33 - 58، 113 - 142 و275 - 284. انظر أيضاً 'دراسات في العلم الاجتماعي' (Les études de science sociale)، RP، ج: 22، 1886، ص: 61 - 80.

(14) يستخدم دوركهايم عادة عبارة 'الأخلاق' (la morale) الغامضة في الإنجليزية لأنها قد تعني إما 'الأخلاق' (morality) أو 'دراسة الأخلاق' (ethics). وقد ترجمتها بالتناوب وفقاً للسياق لدى اقتباس كلام دوركهايم.

(15) يؤدي هذا إلى ترسيخ إحدى نقاط الارتباط المباشر القليلة بين كتابات دوركهايم وكتابات فيبر. وكان أدولف فاغنر وغوستاف شمولر بين مؤسسي رابطة السياسة الاجتماعية Verein für Sozialpolitik التي ما لبث فيبر أن أصبح عضواً بارزاً فيها. غير أن فيبر لم يتبن قط تلك الجانب من آراء فاغنر وشمولر التي كانت الأكثر جذباً لدوركهايم - محاولتهما الرامية إلى التأسيس لعلم أخلاق 'علمي'. كذلك دأب فيبر على التشكيك بسياسة تدخل الدولة في الاقتصاد التي كانت تحظى بتأييد شمولر خصوصاً.

هذين المؤلفين، كما يصفها *دوركهايم*، تختلف كثيراً عن أعمال اقتصاديين أصوليين (متزمتين). فالنظرية الاقتصادية الأصولية (الأرثونكسية) مازالت قائمة على النزعة النفعية الفرديَّة، وهي لاتاريخية: 'بكلماتٍ أخرى، من شأن قوانين الاقتصاد الرئيسية أن تكون هي ذاتها تماماً حتى إذا لم يكن قد سبق لا للأمم ولا للدول أن كانت موجودة في العالم؛ إنها تكتفي بافتراض حضور أفراد يتبادلون منتوجاتهم[16]'. إلا أن فاغنر وشمولر يخالفان وجهة النظر هذه جوهرياً. فالمجتمع، بنظرهما (كما بالنسبة إلى *شيفل*) وحدة لها مميزاتها المحددة التي لا يمكن استقراؤها من نظيرتها لدى أعضائها الأفراد. ومن الخطأ افتراض أن أي كل يساوي حاصل جمع أجزائه: بمقدار ما تكون هذه الأجزاء منظمة بطريقةٍ محددة، يكون لتنظيم العلاقات هذا مواصفات تخصه[17]. ينبغي تطبيق هذا المبدأ أيضاً على القواعد الأخلاقية التي تحكم حياة الناس في المجتمع: الأخلاق ملكية عامة وتجب دراستها من هذا المنطلق. أما في نظرية الاقتصاد السياسي الأصولية (الأرثونكسية)، بالمقابل، فإن 'المصلحة الجماعية ليست إلا صيغة من صيغ المصلحة الشخصية'، و'ما الغيرية إلا أنانية محجوبة[18]'.

يتحدث *دوركهايم* عن أن شمولر قد بين أن الظواهر الاقتصادية غير قابلة للدراسة الملائمة بطريقة نظرية الاقتصاد السياسي، كما لو كانت مفصولة عن المعايير والمعتقدات الأخلاقية التي تحكم حياة الأفراد في المجتمع. ليس ثمة أي مجتمع (كما لا يُعقل أن يكون) لا تكون العلاقات الاجتماعية فيه خاضعة لصيغة مألوفة ومشروعة من الضبط. بمعنى، كما كان *دوركهايم* سيعبر عن المسألة في

(16) 'علم الأخلاق الموضوعي...'، الجزء الأول، ص: 37.

(17) هذا المبدأ كان معروفاً جيداً لدى دوركهايم، من خلال رينوفييه. يكرر دوركهايم تطبيقه في كتاباته. وكما يعلق في مراجعة منشورة بعد وقتٍ طويل يقول: 'من رينوفييه أخذنا مسلمة أن اي كل ليس مساوياً لمجموع أجزائه' (مراجعة سيمون ديبلواج: الصراع بين الأخلاق والسوسيولوجيا (Le conflit de la morale et de la sociologie)، AS. ج: 12، 1909 – 1912، ص: 326). كان عمل ديبلواج هجوماً عنيفاً على مدرسة دوركهايم من وجهة نظر تومية (نسبة إلى توما الإكويني). وقد تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان الصراع بين علم الأخلاق والسوسيولوجيا (سان لويس، 1838)؛ انظر خصوصاً ص: 15 – 185. بعض المراجعات الأهم التي كتبها دوركهايم في الـ AS تم جمعها تحت عنوان جورنال السوسيولوجيا (Journal sociologique) (باريس، 1969).

(18) 'علم الأخلاق الموضوعي'، الجزء الأول، ص: 38.

كتاب تقسيم العمل، 'أن أي عقد ليس كافياً وحده[19]'. فلولا وجود معايير اجتماعية توفر الإطار الذي يتم إبرام العقود فيه، لطغت 'الفوضى العارمة' على العالم الاقتصادي[20]. والتشريعات التي تتحكم بالحياة الاقتصادية لا يمكن تفسيرها من منطلقات اقتصادية خالصة: 'لا يستطيع المرء أن يفهم شيئاً عن قواعد الأخلاق التي تحكم الملكية، العقود، العمل، إلخ... ما لم يكن ملمّاً بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراءها؛ وبالمقابل، من شأن المرء أن يتوصل إلى فكرة خاطئة مئة بالمئة عن التطور الاقتصادي إذا أغفل جملة الأسباب الأخلاقية المؤثرة فيها[21]'.

من الإنجازات الرئيسية للمفكرين الألمان أنهم أماطوا اللثام عن حقيقة أن القواعد والأفعال الأخلاقية يمكن ويجب أن تُدرس علمياً، على أنها مواصفات التنظيم الاجتماعي. وهنا يقوم دوركهايم بطرح وصية كان من شأنها أن تكون خيطاً جامعاً لكتاباته اللاحقة. إلى يومنا هذا ظل الفلاسفة يفترضون أن من الممكن بناء صرح الأخلاق على أساس منظومة استنتاجية من المبادئ المجردة. إلا أن عمل المؤلفين الألمان ما لبث أن أوضح أن من الخطأ الجسيم والأساسي السير في هذه الطرق، كما لو كانت الحياة الاجتماعية البشرية قابلة للاختزال إلى حفنة من الحِكَم المُصاغة فكرياً. لعل الصحيح هو أن علينا أن نبدأ مع الواقع، بمعنى دراسة الصيغ الملموسة للقوانين الأخلاقية المتشكلة في المجتمعات الأخلاقية يشكلها المجتمع، تحت ضغط حاجات جماعية، هو إنجاز *شيفل* الرئيسي تحديداً. لا مجال للشك، إذن، بعدم صحة افتراض أن من شأن مثل هذه القواعد، كما هي فاعلة تجريبياً في الواقع، أن تُختَزَل بحفنة من المبادئ القَبْلية التي ليست سائر المعتقدات والأفعال المعنية إلا تعبيراً عنها. تبقى الحقائق الأخلاقية 'استثنائية التعقيد' فعلاً: والدراسة التجريبية لمجتمعات مختلفة تبين أن هناك 'فيضاً مطرد التعاظم من العقائد، العادات، والنصوص القانونية[22]'. هذا التنوع ليس عصياً على التحليل؛ غير أن السوسيولوجي لا يستطيع أن يأمل فيما هو أكثر من مجرد تصنيفه وتفسيره، عبر الرصد والوصف.

(19) DL، ص: 215.
(20) 'علم الأخلاق الموضوعي'، الجزء الأول، ص: 40.
(21) المصدر السابق، ص: 41.
(22) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص: 276.

يكرس دوركهايم جزءاً كبيراً من مقاله عن المفكرين الألمان لتحليل كتاب الأخلاق (Ethik) تأليف فوندت، عادّاً هذا العمل احد أهم ثمار وجهات النظر الموجزة أعلاه. وإحدى أولى مساهمات فوندت التي يبرزها دوركهايم، هي قيامه بتسليط الضوء على الأهمية الأساسية للمؤسسات الدينية في المجتمع. لقد بين فوندت أن الديانات البدائية تشتمل على نوعين من الظواهر المترابطة والمتداخلة: حزمة من 'التأملات الميتافزيقية حول طبيعة الأشياء ونظامها' من ناحية، وقواعد سلوك مع انضباط أخلاقي، من الناحية الثانية[23]. يضاف أن الدين، رغم قيامه بتوفير مُثُل جديرة بالنضال من أجلها، قوة فاعلة لمصلحة الوحدة الاجتماعية. يقبل دوركهايم بهذا على أنه ادعاء عام: فهذه المُثُل قد تتباين بين المجتمعات المختلفة، و'لكن المرء يستطيع أن يثق بأنه لم يسبق لأي بشر أن وُجدوا مجردين من المُثُل تماماً، مهما كانت هذه المثل متواضعة؛ لأن هذا يلبي حاجة عميقة الجذور في طبيعتنا[24]'. وفي المجتمعات البدائية يشكل الدين منبعاً قوياً للنزعة الغيرية: للعقائد والممارسات الدينية تأثيرُ 'لجمِ الأنانية، تشجيع الإنسان على التضحية ونكران الذات'. تقوم العواطف الدينية بـ 'ربط الإنسان بشيء غير ذاته، وتجعله معتمداً على قوى عليا ترمز إلى ما هو مثالي[25]'. وقد أظهر فوندت أن النزعة الفردية نتاج التطور الاجتماعي: 'بعيداً عن كون الفردية حقيقة بدائية، والمجتمع حقيقة مشتقة، فإن الأولى لا تنبثق شيئاً فشيئاً إلا من الثاني[26]'.

يتمثل أحد انتقادات دوركهايم لفوندت بأن الأخير لا يدرك تماماً الطابع الثنائي لتأثير الدين والقواعد الأخلاقية الأخرى الناظمة. يقول دوركهايم: إن لجميع الأفعال الأخلاقية وجهين: الجذب الإيجابي، الجذب إلى مثال أو مجموعة مُثُل، وجه. غير أن للقواعد الأخلاقية مميزات إلزام أو تقييد، لأن السعي إلى غايات أخلاقية ليس على

(23) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص: 116 – 117. إن مناقشة فيبر النقدية لفوندت واردة في GAW، ص: 52 وبعدها.

(24) المصدر السابق، ص: 117.

(25) المصدر السابق، ص: 120.

(26) المصدر السابق، ص: 129. للاطلاع على مصدر آخر للمعلومات عن آراء دوركهايم المبكر حول الدين، انظر مراجعته لغويو عودة اللادين (L'irréligion de L'avenir)، RP، ج: 23، 1887، ص: 299 – 311.

الدوام مستنداً إلى جانبية المُثُل. ووجها القواعد الأخلاقية جوهريان لبقائها مضطلعة بوظائفها.

اهتمام دوركهايم بـ 'تقسيم العمل'

توحي مناقشات دوركهايم المبكرة لمؤلفات المفكرين الاجتماعيين الألمان بأن عدداً غير قليل من آرائه المميزة تجلت مع بداية حياته الفكرية[27]. من الصعب تقويم مدى تأثر دوركهايم المباشر بكتاباتهم، ومدى قيام هذه الكتابات، بدلاً من ذلك، بتعزيز الاستنتاجات التي كان قد سبق له أن استخلصها من مصادر أخرى، تقويماً دقيقاً. لعل الاحتمال الثاني هو الأرجح بالمطلق. فلدى تعرضه، في وقت متأخر كثيراً من حياته، للنقد على 'استيراد أفكاره جملة من ألمانيا'، بادر دوركهايم صراحة إلى رفض الزعم، مؤكداً أن تأثير كونت كان أكثر عمقاً بما لا يقاس، وقد شكل الأساس الذي استند إليه في تقويمه لمساهمات المؤلفين الألمان[28]. لعل النقطة المهمة هي أن مناقشات دوركهايم في الكتابات المبكرة تبين أنه كان واعياً، في بداية حياته الفكرية، لأفكار ظُن أحياناً أنها لم تظهر إلا مؤخراً[29]. هذه لم تُقَل، بطبيعة الحال، إلا بطريقة أولية، أو تعين استخلاصها من تقديم دوركهايم لآراء آخرين. غير أنها تتضمن وعياً للعناصر التالية: أهمية المُثُل، والوحدة الأخلاقية بالنسبة إلى استمرار المجتمع[30]، أهمية الفرد بوصفه عنصراً فعالاً في التأثيرات الاجتماعية ومتلقياً

(27) من المهم تأكيد هذه النقطة، لأن مفسرين ثانويين جداً بالغوا في التركيز على التغيرات المفترض حصولها في فكر دوركهايم خلال فترة كتاباته. والتحليل الأكثر نفاذاً على هذا الصعيد صادر عن تالكوت بارسونز في كتاب: بنية الفعل الاجتماعي (غلنكو، 1949)، ص: 301 – 450. وللاطلاع على بيان حديث، أكثر تبسيطاً للموقف نفسه، انظر جان دوفينو: دوركهايم، حياته وأعماله (Durkheim, sa vie, son oeuvre) (باريس، 1965)، ص: 39 – 50. يكرر نِسْبَتْ أطروحة مشابهة: روبرت أ. نسبت: إميل دوركهايم (انغلوود كليفس، 1965)، خصوصاً ص: 37. وتأثير هذا هو تقليص أهمية تقسيم العمل إلى الحدود الدنيا نسبة إلى كتابات دوركهايم اللاحقة، وصولاً إلى جعل دوركهايم يبدو منظراً شديد 'المحافظة' خلافاً للواقع. انظر مقالي: 'دوركهايم ناقد مراجعات'، ص: 188 – 191.

(28) مراجعة ديبلواج، ص: 326. غير أن من الضروري أن نتذكر أن تعليقات دوركهايم كُتبت في ظل شبح حرب عالمية وشيكة. للاطلاع على تبادل أبكر لرسائل نقدية بين دوركهايم وديبلواج انظر المجلة السوسيولوجية الجديدة (Revue néo-sociologique) م: 14، 1907، ص: 606 – 621.

(29) انظر خصوصاً بارسونز، ص: 303 – 307؛ أيضاً بيزورنو: 'خطاب دوركهايم الفعلي' (lecture actuelle de Durkheim) أرشيف السوسيولوجيا الأوروبي م: 4، 1963، ص: 3 – 4.

سلبياً لهذه التأثيرات في الوقت نفسه(31)؛ الطبيعة الثنائية لارتباط الفرد بالمجتمع بوصفه منطوياً على إلزام من ناحية والتزام إيجابي بمُثُل من ناحية ثانية؛ تصور أن لمنظمة الوحدات (أي الأفراد بوصفهم وحدات مجتمعات منظمة) مواصفات يتعذر الاستدلال المباشر عليها من مواصفات الوحدات المكوِّنة مأخوذة الواحدة بمعزل عن الأخرى؛ الأسس الجوهرية لما كان سيغدو نظرية الاغتراب أو الضياع(32)؛ ومنطلقات نظرية الدين المتأخرة.

من المهم تذكر جملة هذه الاعتبارات لدى تقويم مضمون كتاب تقسيم العمل (1893) الذي هو عمل سجالي في المقام الأول. يقوم *دوركهايم* بتركيز هجومه النقدي بطريقةٍ تجعل بعضاً من أطروحات العمل الكامنة ميالةً إلى أن تصبح مطموسة. أحد الأسلحة الرئيسية في السجال موجه ضد النزعة الفردية النفعية لدى أساتذة الاقتصاد السياسي والفلاسفة الإنجليز(33). غير أن هناك هدفاً نقدياً آخر، أقل وضوحاً، للكتاب. إنه التيار الفكري المقتبس من كونت والمتبنَّى من قبل مؤلفين مثل *شيفل*، التيار الذي يشدد على بروز إجماع أخلاقي قوي التحديد على تأبيد النظام الاجتماعي(34). يسلم *دوركهايم* بأن هذا ملائم لتحليل الأنماط التقليدية للمجتمع. إلا أن الأطروحة الرئيسية المطورة في تقسيم العمل تقول إن المجتمع الحديث المركب ليس، رغم الأهمية المتضائلة للمعتقدات الأخلاقية التقليدية، متجهاً،

(30) في مراجعته لكتاب تونيس الجماعة والمجتمع (Gemeinschaft und Gesellschaft) يورد دوركهايم نقطة أن الأساس الأخلاقي للوحدة لا يختفي كلياً لدى إبدال المجتمع البدائي بصيغ أكثر حداثة. يفترض تونيس، برأي دوركهايم، ضياع كل 'الحياة الجماعية الناجمة عن التلقائية الداخلية' في المجتمع. غير أن علينا أن نقر، يقول دوركهايم، أن النمط المتمايز من النظم الاجتماعية لم يتوقف عن أن يكون مجتمعاً: بمعنى الحفاظ على وحدة وهوية جماعيتين. RP، ج: 27، 1889، ص: 421.

(31) يتجلى هذا بوضوح في مناقشة دوركهايم لكتاب غومبلوفيتز أساس السوسيولوجيا (RP، ج: 20، 1885، ص: 627 – 734)، حيث يقول دوركهايم، منتقداً 'موضوعية' غومبلوفيتز 'إننا في الوقت نفسه فاعلون ومفعولون، وكل منا يساهم في تشكيل هذا التيار الجارف الذي لا يُقاوَم'، (ص: 632).

(32) انظر مقال دوركهايم المبكر حول الانتحار، حيث يتم تأكيد، على النقيض من أطروحة النفعيين، أن ليس ثمة أي علاقة مباشرة وشاملة بين الازدهار المتزايد وتقدم السعادة الإنسانية. إذا كانت نتيجة تلبية الحاجات لمجرد خلق حاجات جديدة، فإن الهوة بين الرغبات وإشباعها قد تزداد، بالفعل، اتساعاً. 'الانتحار ومعدلات الولادة، دراسة أخلاقية إحصائية'، RP، ج: 26، 1888، ص: 446 – 447.

(33) هذا هو ما يضفي بارسونز عليه أهمية وحيدة؛ انظر ص: 308 – 317.

(34) انظر غولدنر، ص: 28 – 29.

حتماً، نحو الانحلال. يبقى الوضع 'الطبيعي' لتقسيم العمل المتمايز، بدلاً من ذلك، وضْعَ استقرار عضوي. غير أن هذا لا يعني [كما يرى دوركهايم تحليل تونيس في كتاب غماينشافت اوند غزلشافت [Gemeinschaft und Gesellschaft] (الجماعة والمجتمع) موحياً به] أن التأثير اللاحم لتأثير تقسيم العمل المتخصص قابل للتفسير المقنع بالطريقة النفعية، بوصفه محصلة عقود إفرادية متنوعة. العكس هو الصحيح، فوجود العقد يفترض سلفاً وجود معايير ليست هي نفسها حصيلة روابط تعاقدية، بل هو يؤسس لالتزامات أخلاقية عامة في غيابها لا يمكن لمثل هذا التشكيل أن يسير قدماً بطريقةٍ منتظمة. إن 'تأليه الفرد'، فكرة يأخذها دوركهايم من رينوفييه ـ معتقدات إجماعية أساسية متعلقة بكرامة الفرد الإنساني وقيمته، كتلك التي صاغها فلاسفة القرن الثامن عشر وكانت كامنة في عمق الثورة الفرنسية ـ هي الفكرة المناظِرة لفكرة التفريد الناتجة عن توسع تقسيم العمل والركيزة الأخلاقية الرئيسية التي تستند إليها[35].

إن المرصد الذي يطل منه دوركهايم على موضوعه في تقسيم العمل متماهٍ مع ذلك الذي أطل منه في مناقشاته للمفكرين الاجتماعيين الألمان. يقول دوركهايم من البداية، ليس 'هذا الكتاب، قبل كل شيء، إلا محاولة لتناول حقائق الحياة الأخلاقية وفقاً لمنهج العلوم الوضعية (الموضوعية)[36]'. ولابد لمثل هذا المنهج من أن يُفصل بوضوح عن فلسفة الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية: ففلاسفة الأخلاق ينطلقون إما من فرضية قبْلية ما عن المواصفات الجوهرية للطبيعة البشرية، أو من أطروحات مستمدة من علم النفس (السايكولوجيا)، والتقدم بعد ذلك عبر عملية استنتاج منطقية لبناء صرح أخلاقي. أما دوركهايم، من الضفة الأخرى، فلا يبادر إلى 'استخلاص أخلاق من العلم، بل إلى تكريس علم للأخلاق، الذي هو أمر مختلف تماماً[37]'. تتطور القواعد الأخلاقية في المجتمع وهي مترابطة عضوياً وتكاملياً مع شروط الحياة الاجتماعية المناسبة في زمان ومكان معينين. وهكذا فإن علم الظواهر

---

(35) DL، ص: 399 – 402.

(36) DL، ص: 32. DTS، ص: 37 من المقدمة. انظر ج. ا. بارنز: 'كتاب تقسيم العمل في المجتمع لدوركهايم'، في الإنسان (سلسلة جديدة)، ج: 1، 1966، ص: 158 وبعدها.

(37) DL، ص: 32؛ DTS، ص: 37 من المقدمة.

الأخلاقية يباشر تحليل كيفية تتمخّض أشكال المجتمع المتغير عن تحولات في طابع المعايير الأخلاقية، ثم يبادر إلى 'رصد' هذه التحولات 'وصْفها، وتصنيفها'.

تنبع المشكلة الجوهرية الرئيسية التي تشكل جذر اهتمام دوركهايم في تقسيم العمل من نوع من الغموض الأخلاقي الظاهر فيما يخص العلاقة بين الفرد والمجتمع في العالم المعاصر. فمن جهة، ثمة تطور الشكل الحديث للمجتمع يقترن بتوسع دائرة 'النزعة الفردية'. وهذه ظاهرة واضحة الارتباط بنمو تقسيم العمل الذي ينتج تخصصاً في الوظيفة المهنية، ويرعى، إذن، تطور جملة من الملكات، القدرات، والمواقف المحددة غير المشتركة بين جميع أفراد المجتمع، بل عائدة فقط إلى مجموعات خاصة. من غير الصعب، كما يقول دوركهايم، إظهار أن هناك تيارات قوية من المثل الأخلاقية في العصر الحالي، تيارات تعبر عن وجهة النظر القائلة إن الشخصية الفردية يجب تطويرها وفق المواصفات المحددة التي يتمتع بها الشخص، ولا يجب، إذن، أن يحصل الجميع على تعليم موحد[38]. ومن الجهة الأخرى، ثمة توجهات أخلاقية متناقضة أخرى، قوية أيضاً، ولا تكف عن كيل المديح لـ 'الفرد المتطور تطوراً شاملاً وكلياً'. 'بصورة عامة، تبدو الوصية الأخلاقية التي تأمرنا بالتخصص منقوضة، في كل الأمكنة، بالحكمة التي تأمرنا جميعاً باتباع الأنموذج نفسه[39]'.

من المتعذر، برأي دوركهايم، تحقيق نوع من الفهم لمنابع هذه المثل الأخلاقية المتناقضة تناقضاً جلياً ما لم يتم اعتماد أسلوب قائم على نوع من التحليل التاريخي والسوسيولوجي لسلسلة أسباب ونتائج توسع تقسيم العمل. يشير دوركهايم إلى أن تقسيم العمل ليس ظاهرة حديثة كلياً؛ إلا أنه بدائي، ومحصور بالتقسيم الجنسي، في الأنواع الأكثر تقليدية من المجتمعات. وأي درجة عالية من التخصص في تقسيم العمل لا تترتب تحديداً إلا على الإنتاج الصناعي الحديث. غير أن من الخطأ أن نفترض، كما يحلو لعددٍ كبير من أساتذة الاقتصاد أن يفعلوا، أن تقسيم العمل لا

---

(38) يقتبس دوركهايم من سَكْريتان عبارة 'أن يصل المرء إلى الكمال يعني أن يعرف دوره، أن يصبح قادراً على أداء وظيفته...'، DL، ص: 42 - 43.

(39) DL، ص: 44؛ DTS، ص: 6.

يغدو أكثر تنوعاً، إلا في المجال 'الاقتصادي' بالتحديد، أو أن هذا التنوع نتيجة للحركة الصناعية وحدها. من الممكن رصد السيرورة ذاتها في سائر قطاعات المجتمعات المعاصرة ـ في الإدارة، في القانون، في العلوم، وفي الفنون. ففي جميع ميادين الحياة الاجتماعية هذه، يغدو التخصص متزايد الوضوح. يمكن إيضاح الأمر بمثال العلوم: فيما كان اختصاص عام واحد تحت عنوان 'الفلسفة' معنياً بتناول مجمل الواقع الطبيعي والاجتماعي موضوعاً له، فإن هذا الاختصاص بات، منذ أمد طويل، متفرعاً إلى عددٍ كبير من الاختصاصات المنفصلة.

من الممكن مقارنة الزيادة في التمايز الاجتماعي المميز لعملية التطور والانتقال من الأشكال التقليدية إلى نظيرتها الحديثة من المجتمع بمبادئ بيولوجية معينة. على سلم التطور، تكون العضويات الأولى التي تظهر إلى الوجود بسيطة البنية؛ غير أن هذه لا تلبث أن تخلي مكانها لعضويات توحي بقدرٍ أرقى من التخصص الوظيفي الداخلي: 'كلما كانت وظائف العضوية أكثر تخصصاً، كان مستواها على سلم التطور أعلى'[40]. ثمة ما يوازي هذا في تحليل *دوركهايم* لتطور تقسيم العمل وعلاقته بالنظام الأخلاقي. ومن أجل تحليل أهمية التمايز في تقسيم العمل، يتعين علينا مقارنة ومناقضة جملة المبادئ التي بموجبها يتم تنظيم المجتمعات الأقل تطوراً مع نظيرتها التي تحكم تنظيم المجتمعات 'المتقدمة'.

ينطوي هذا على السعي إلى رَوْز التغييرات الطارئة على طبيعة التضامن الاجتماعي[41]. وبما أن التضامن الاجتماعي ليس، برأي *دوركهايم* ـ كما هو الحال مع جميع الظواهر الأخلاقية ـ قابلاً للروز المباشر، فإن 'علينا'، إذا ما أردنا استيعاب الصيغة المتبدلة للتضامن الأخلاقي 'أن نعوِّض عن الواقع الداخلي الذي يراوغنا بدليل خارجي (fait extérieur) يرمز إليه'[42]. ومثل هذا الدليل يمكن الاهتداء إليه في المواثيق الحقوقية. فحين يصبح شكل مستقر من أشكال الحياة الاجتماعية

---

(40) DL، ص: 41؛ DTS، ص: 3.

(41) انظر ج. ا. س. هيوورد: 'النقابية التضامنية: دوركهايم ودوغوي'، المجلة السوسيولوجية، م: 8، 1960، الجزءان الأول والثاني، ص: 17 – 36 و185 – 202.

(42) DL، ص: 64.

موجوداً، فإن قواعد أخلاقية لا تلبث أن تغدو مع الزمن مدوَّنة على شكل قوانين. ومع احتمال بروز خلاف بين أنماط عادية من السلوك والقانون، فإن هذا يبقى، بنظر دوركهايم، استثنائياً ولا يحصل إلا حين يكون القانون 'قد كف عن مواكبة وضع المجتمع الموجود، ولكنه يصر على البقاء، دونما أي سبب لذلك، بقوة العادة'[43].

أي مبدأ قانوني يمكن عده قاعدة سلوك فروض؛ والفروض يمكن تقسيمها إلى نوعين رئيسيين. ثمة فروض 'زجرية' تميز القانون الجزائي، وتقوم على فرض نوع من أنواع المعاناة على الفرد بوصفها عقوبة على ما ارتكبه من مخالفة. ومن هذه الفروض الحرمان من الحرية، إحداث الألم، فقدان الشرف. إلخ. وثمة فروض 'استرجاعية' تنطوي، بالمقابل، على الاستعادة، تجديد بناء العلاقات وإعادتها إلى ما كانت عليه قبل انتهاك القانون. أحدهم يدعي أن آخر قد ألحق به أضراراً، يكون هدف العملية الحقوقية تعويض المدعي، إذا ثبتت صحة ادعائه، عن نوع من أنواع الخسارة التي تكبدها بوصفه فرداً. ليس ثمة، أو هناك القليل من، أي عارٍ اجتماعي يلحق بالفرد الذي يخسر قضية من هذا النوع.

القانون الزجري مميز لذلك النوع من المخالفة التي هي 'جناية'. وأي جناية هي فعل ينتهك عواطف تحظى بـ 'القبول العام' لدى أعضاء المجتمع. وانتشار الأساس الأخلاقي للقانون الجزائي يؤكده طابعه المعمم. أما في حال القانون الاسترجاعي، فإن طرفي الالتزام الحقوقي محددان بدقة أنموذجية ـ طرفي الإلزام، وعقاب المخالفة.

> لا يطرح القانون الجزائي، خلافاً ذلك، إلا العقوبات، غير أنه لا يقول شيئاً عن التعهدات التي توازيها. إنه لا يأمر باحترام أي آخر، غير انه يقتل القاتل. لا يقول بداية، كما يفعل القانون المدني: هاكم الواجب؛ بل لعله يقول: هاكم العقاب![44]

يقول دوركهايم إن السبب الكامن وراء عدم وجوب تحديد التعهد الأخلاقي في القانون الزجري جلي: الجميع يعرفونه، ويسلّمون به.

---

(43) DL، ص: 65.
(44) DL، ص: 75؛ DTS، ص: 41.

لذا فإن طغيان القانون الجزائي في النظام القضائي لأي مجتمع معين يفترض سلفاً بالضرورة وجود وجدان جماعي (Conscience collective) قوي التحديد، وجود معتقدات وعواطف يتقاسمها أفراد المجتمع. يتأسس العقاب، قبل كل شيء، على قاعدة نوع من الرد العاطفي على المخالفة. وهذا يتجلى في حقيقة أنه ليس محصوراً دائماً بالمذنب: كثيراً ما يعاني أولئك الأبرياء كلياً، ولكنهم وثيقو الارتباط بالطرف المذنب ـ كالأقارب والأصدقاء ـ أنفسهم أيضاً، لأنهم 'ملطخون' جراء اقترانهم بالعنصر المدان. يميل العقاب، ولاسيما في المجتمعات البدائية، إلى اتخاذ طابع أعمى، انعكاسي؛ أما المبدأ الكامن وراء القانون الجزائي فيبقى هو هو في الأنماط الأكثر تطوراً من المجتمعات. ففي المجتمعات المعاصرة لا يرى المنطق الذي يتكرر عرضه تسويغاً لاستمرار العقوبات في العقاب إلا أداة للزجر. ولكن دوركهايم يجادل قائلاً: لو كان الأمر كذلك لما عاقب القانون وفقاً لمدى خطورة الجريمة نفسها، بل تبعاً لمدى قوة الدافع الذي دفع المجرم إلى اقتراف الجريمة. 'يتساوى اللصوص في قوة النزوع إلى السطو والسرقة مع القتلة في قوة النزوع إلى القتل...؛ غير أن القتل خاضع لعقوبات أقسى من السرقة'(45). يحتفظ العقاب، إذن، بطابعه التكفيري (بالنسبة إلى مقترف الفعل الجرمي)، ويبقى فعل انتقام (بالنسبة إلى المجتمع). 'ما نثأر له، ما يكفّر عنه المجرم، إن هو إلا العدوان على الأخلاق'(46).

وهكذا فإن الوظيفة الأولى للعقاب هي حماية الوجدان الجماعي (Conscience collective) وتشديد تأكيده في مواجهة أفعال تشكك بقدسيته. في المجتمعات الأكثر بساطة ثمة منظومة دينية أحادية هي التجسيد الأول لجملة المعتقدات والعواطف العامة لدى الوجدان الجماعي. إن الدين 'يحضن الجميع، يحيط بالجميع'، ويشتمل على حزمة مختلطة من العقائد والممارسات الناظمة ليس الظواهر الدينية الصارخة وحسب بل و'الأخلاق، القانون، مبادئ التنظيم السياسي،

(45) DL، ص: 89. غير أن دوركهايم يضفي توصيفاً مهماً على التوجه العام لخطابه. ثمة عواطف أخلاقية تكون، في مجتمعات معينة، عميقة الجذور كتلك التي تُعاقب في القانون الجنائي ـ يورد دوركهايم مثال طاعة الوالدين. وهكذا فإن وجوب كون العواطف الجماعية قوية ليس شرطاً كافياً كلياً لوجود 'الجريمة'؛ 'لابد لها من أن تكون دقيقة أيضاً... نسبة إلى ممارسة محددة جداً... والقوانين الجزائية لافتة بوضوحها ودقتها، في حين أن القواعد الأخلاقية تظل هلامية بعض الشيء عموماً'. (ص: 79).

(46) DL، ص: 89.

وحتى العلم....[47]، إن القانون الجزائي كله مشمول أساساً بنوع من الإطار الديني؛ أما القانون كله، في جل الأشكال البدائية للمجتمع، فيكون، على العكس من ذلك، زجرياً[48].

للمجتمعات التي تكون فيها روابط التجانس الرئيسية قائمة على 'التضامن الآلي (الميكانيكي)' نوع من البنية التكتلية أو القطاعية: بمعنى أنها مؤلفة من مجموعة عائلات سياسية متجاورة (جماعات عشائرية) شديدة التشابه من حيث تنظيمها الداخلي. والقبيلة ككل تشكل 'مجتمعاً' لأنها وحدة ثقافية: لأن أعضاء مختلف الجماعات العشائرية جميعاً ملتزمون بالحزمة ذاتها من العقائد والعواطف المشتركة. لذا فإن أي جزء من مثل هذا المجتمع يستطيع أن ينفصل دون أن تخسر الأجزاء الأخرى كثيراً ـ على نحوٍ أشبه بقدرة العضويات البيولوجية البسيطة على الانشطار إلى عدد من الأجسام التي تبقى مع ذلك أحادية ومكتفية ذاتياً. في المجتمعات البدائية القطاعية تكون الملكية مشاعية، ظاهرة ليست إلا وجهاً محدداً واحداً من وجوه المستوى المتدني للتفريد [العملية إضفاء واكتساب الصفة الفردية] عموماً. وبما أن المجتمع، في ظل التضامن الآلي (الميكانيكي)، خاضع لهيمنة وجود رزمة مؤلفة بقوة من العواطف والعقائد المشتركة بين جميع أفراد الجماعة، فليس ثمة إلا الضيق من آفاق التمايز بين الأفراد؛ كل فرد صورة مصغرة للمجموع الكلي. 'ليست الملكية في الحقيقة إلا امتداداً للشخص إلى الأشياء. وحيثما تكون الشخصية الجماعية هي الوحيدة الموجودة، فإن الملكية نفسها لا يمكنها أن تكون إلا جماعية[49]'.

---

(47) DL، ص: 135؛ DTS، ص: 105.

(48) DL، ص: 138.

(49) DL، ص: 179؛ DTS، ص: 154 – 155. يشدد دوركهايم، في كتابات لاحقة، على أن تطور الدولة ليس، بالضرورة، متوازياً مع مستوى التطور العام لأي مجتمع معين. فمجتمع بدائي ما قد يكون متمتعاً بدولة متطورة إلى حدٍّ غير قليل. وتحليل دوركهايم هنا شبيه بمناقشة ماركس لـ 'الاستبداد الشرقي'. يقول دوركهايم إن 'حق الملكية الذي تمارسه الجماعة التي تجد نفسها مكوَّنة بهذه الطريقة' (DL، ص: 180). هذه القضية يتم تحليلها تفصيلاً من قبل دوركهايم، ثم عطفها على التباينات في كثافة العقوبات الجزائية ونوعيتها، في مقال 'قانونان لتطور الجزاء'، AS، ج: 4، 1899 – 1900، ص: 65 – 95.

نمو التضامن العضوي

تبقى عملية الإبدال التدريجي للقانون الزجري بنظيره الاسترجاعي، التعويضي عملية تاريخية متناسبة مع درجة تطور أي مجتمع: كلما كانت درجة التطور الاجتماعي أعلى، كانت الحصة النسبية من القوانين الاسترجاعية في إطار البنية القضائية أكبر. بات العنصر الأساسي الكامن في صلب القانون الزجري - مفهوم التكفير من خلال العقاب - غائباً عن القانون الاسترجاعي. وصيغة التضامن الاجتماعي المنعكسة على وجود النمط الثاني من القانون لا بد لها، بالتالي، من أن تكون مختلفة عن نظيرتها التي يعبر عنها القانون الجزائي. إن وجود القانون الاسترجاعي بالذات يفترض سلفاً، في الحقيقة، سيادة نوع من تقسيم العمل المتماين، لأنه يغطي حقوق الأفراد إما في الملكية الخاصة، أو على أفراد آخرين هم في موقع اجتماعي مغاير.

يعرض المجتمع وجهاً مختلفاً في كل حالة. ما نطلق عليه في مثال [التضامن الآلي] الأول ذلك الاسم إن هو إلا كتلة منظمة إلى هذا الحد أو ذاك من العقائد والعواطف المشتركة بين جميع أعضاء الجماعة: إنه النمط الجماعي. أما المجتمع الذي نحن ملزمون به (dont nous somme solidaire) في المثال الثاني فهو شبكة وظائف متمايزة وخاصة موحدة في إطار علاقات محددة[50].

هذا النمط الثاني من التلاحم الاجتماعي 'تضامن عضوي'. والتضامن هنا لا ينبع، ببساطة، من التسليم بحزمة مشتركة من العقائد والعواطف، بل من التبعية الوظيفية المتبادلة في إطار تقسيم العمل. وحيثما يكون التضامن الآلي القاعدة الرئيسية للتلاحم المجتمعي، يكون الوجدان الجماعي 'كامل الإحاطة' بالوعي الفردي، بما يمكنه من افتراض التماهي فيما بين الأفراد. أما التضامن العضوي فيعمد، على النقيض من ذلك، إلى الافتراض المسبق لا للتماهي بل للتباين بين الأفراد في معتقداتهم وأفعالهم. لذا فإن نمو التضامن العضوي واتساع نطاق تقسيم العمل مقترنان بتنامي النزعة الفردية.

يبقى تقدم التضامن العضوي متوقفاً، بالضرورة، على الأهمية المتضائلة

---

(50) DL، ص: 29؛ DTS، ص: 99. اقواسي انا.

للوجدان الجماعي. غير أن جملة العقائد والعواطف المعتمدة على نحوٍ مشترك لا تختفي جملة وكلياً في المجتمعات المركبة؛ كما أن تشكيلة العلاقات التعاقدية لا تغدو منافية للأخلاق ومجرد نتيجة لركض كل فرد وراء 'مصلحته الفضلى'. عند هذا المنعطف يعود *دوركهايم* إلى الأطروحة المطوَّرة سابقاً في كتاباته الأولى، والمطبَّقة تحديداً وتخصيصاً في نقد مفهوم تونيس للمجتمع (Gesellschaft). صحيح أن هيربرت سبنسر هو هدف *دوركهايم* في هجومه النقدي في كتاب تقسيم العمل، غير أن مضمون السجال وجوهر الخطاب هو ذاته. من شأن أي مجتمع لا يفكر كل فرد فيه إلا بالركض وراء مصلحته أن يتفكك خلال فترة قصيرة من الزمن. 'لا شيء أقل ثباتاً من المصلحة. توحدني معك اليوم؛ ولكنها ستجعلني عدوك غداً'[51]. صحيح، يقر *دوركهايم*، أن العلاقات التعاقدية تتكاثر عموماً مع تنامي تقسيم العمل؛ غير أن اتساع نطاق العلاقات التعاقدية يفترض سلفاً تطوير معايير ناظمة للتعاقد؛ سائر العقود مضبوطة بوصفات محددة. ومهما بلغ مستوى تعقيد تقسيم العمل، فإن المجتمع لا يغرق في فوضى زحمة تحالفات تعاقدية قصيرة الأجل. وهنا، يكرر *دوركهايم* النقطة الأولى الواردة لدى الحديث عن تونيس: 'من الخطأ، إذن، معارضة مجتمع خارج من رحم جماعة معتقدات متآلفة بمجتمع قائم على التعاون، وفقاً لطابع أخلاقي بالنسبة إلى الأول وحده، ومن منطلق عدم رؤية ما هو أكثر من مجرد تجمع اقتصادي في الثاني. وللتعاون، في الحقيقة، أخلاقه الداخلية الخاصة'[52].

إن النظرية النفعية عاجزة عن رواية قصة التضامن الأخلاقي الكاملة في المجتمعات المعاصرة؛ هي على خطأ أيضاً بوصفها نظرية بشأن الأسباب الكامنة وراء تنامي ظاهرة تقسيم العمل. على صعيد المسألة الثانية تحيل التزايد في التخصص على التزايد في الثروة المادية الذي يصبح ممكناً جراء التنويع والمبادلة. ووفقاً لهذا التصور تتم تلبية أعداد أكبر من حاجات الناس وتتعالى مستويات سعادة البشر كلما زاد الإنتاج. يسوق *دوركهايم* حججاً مختلفة ضد هذا الرأي؛ إلا أن أهمها هو أن الأطروحة زائفة ببساطة على المستوى التجريبي. فرغم صحة القول

---

(51) DL، ص: 204.
(52) DL، ص: 228؛ DTS، ص: 208.

بأن هناك أبواباً مختلفة للسعادة مفتوحة أمام الإنسان الحديث كانت مجهولة من قبل، ثمة أسباب معاناة وشقاء قادرة على ما هو أكثر من مجرد إطفاء جذوة تلك السعادة لم يسبق لها أن كانت موجودة في الأشكال السابقة للمجتمع[53]. والمعدلات المرتفعة لظاهرة الانتحار في المجتمعات المعاصرة تشير إلى ذلك. يكاد انتحار الاكتئاب (الميلانخوليا) أن يكون غائباً عن المجتمعات الأقل تطوراً؛ أهميته في المجتمعات المعاصرة يسلط الضوء على حقيقة أن التمايز المجتمعي لا يتمخض، بالضرورة، عن أي زيادة في المستوى العام للسعادة[54].

وهكذا فإن على تفسير تنامي ظاهرة تقسيم العمل أن يتم البحث عنه في أمكنة أخرى. نحن نعلم أن تطور تقسيم العمل يسير جنباً إلى جنب مع تحلل النمط القطاعي للبنية الاجتماعية. ولحصول هذا، لا بد لعلاقات معينة من أن تكون قد نشأت حيث لم تكن موجودة من قبل، دافعة جماعات منفصلة سابقاً نحو الاحتكاك والتواصل. وعملية التواصل فيما بين الجماعات لا تلبث أن تجهز على التجانس الانعزالي لكل جماعة وتحفز على التبادل الاقتصادي والثقافي. يتزايد اتساع نطاق تقسيم العمل، إذن، 'لتوفر عدد أكبر من الأفراد الذين هم على درجة من الاحتكاك تكفي لتمكينهم من تبادل الأفعال وردود الأفعال[55]'. يطلق دوركهايم على تكرر مثل هذا الاحتكاك اسم الكثافة الأخلاقية ـ المعنوية أو 'الديناميكية'. من الواضح أن تنامي الاتصالات المتنوعة بين الأفراد يجب أن يكون نابعاً من نوع من أنواع العلاقات المادية (الجسدية) المستمرة. وبعبارةٍ أخرى، فإن نمو الكثافة الديناميكية معطوف، في المقام الأول، على نوعٍ من أنواع الزيادة في الكثافة المادية للسكان. نستطيع، إذن، أن نبادر إلى صياغة الاقتراح العام التالي: 'يتغير تقسيم العمل بالتناسب طرداً مع حجم المجتمعات وكثافتها، وإذا كان هذا التقسيم يسير قدماً على نحوٍ مستمر مع مسيرة التنمية

(53) هنا يكرر دوركهايم النقطة الواردة في مقاله السابق عن الانتحار. انظر الهامش رقم 32، ص: 71.

(54) DL، ص: 249. في المجتمعات البدائية، 'يقدم الإنسان على الانتحار، لا لأنه يرى الحياة بغيضة، بل لأن المثل الأعلى الذي يتطلع إليه ويرتبط به يتطلب التضحية' (ص: 246). وهذا، بالطبع، هو النمط الذي يطلق عليه دوركهايم لاحقاً اسم الانتحار الغيري.

(55) DL، ص: 257.

الاجتماعية، فإن السبب يعود إلى أن المجتمعات تغدو أكثر كثافة بانتظام، وأكبر حجماً عموماً[56].

كثيراً ما قيل إن التفسير الذي قدمه دوركهايم هنا يشكل ارتداداً عن المبدأ الوارد في كتاب قواعد المنهج السوسيولوجي، مبدأ أن الظواهر الاجتماعية لا يجوز تفسيرها اختزالياً. ويبدو أن دوركهايم نفسه أحس بشيء من عدم الارتياح إزاء هذه النقطة، وبادر لاحقاً إلى إدخال بعض التعديل على تقويمه الأصلي للعلاقة بين الكثافة المادية ونظيرتها الديناميكية[57]. غير أن من الواضح، في الحقيقة، أن ما يقدمه دوركهايم، في كلامه الوارد في تقسيم العمل، ليس إلا تفسيراً سوسيولوجياً: ليست الكثافة المادية مهمة إلا بمقدار ما يجري تحويلها إلى كثافة أخلاقية ـ معنوية أو ديناميكية، ووتيرة تكرر الاحتكاك الاجتماعي هي العامل المفسِّر. ثمة مثال أكثر إقناعاً يمكن إيراده حيث يسعى تحليل النزاع بوصفه آلية، داخل إطار شبه داروني، تزيد من سرعة تقدم ظاهرة تقسيم العمل. فداروين وأساتذة بيولوجيا آخرون أظهروا، برأي دوركهايم، أن الصراع على الوجود يكون في أعلى مستويات الحدة بين العضويات المنتمية إلى النمط ذاته. ووجود مثل هذا الصراع يميل إلى توليد تخصص تكميلي، مثل اختصاص تمكين العضويات من التعايش جنباً إلى جنب دون قيام هذا بقطع الطريق على بقاء ذاك. ثم يستنتج دوركهايم أن مبدءاً مشابهاً يمكن أن يطبق على المجتمع الإنساني:

> يخضع البشر للقانون ذاته. يمكن لمهن مختلفة أن تتعايش في المدينة نفسها دون أن تضطر إلى تبادل الدمار والهلاك، لأنها ترمي إلى تحقيق أغراض متباينة. فالجندي يسعى إلى المجد العسكري، الخوري إلى المرجعية المعنوية، السياسي إلى السلطة، رجل الأعمال إلى الثروة، الباحث إلى الشهرة العلمية[58].

---

(56) DL، ص: 262؛ DTS، ص: 244. يقر دوركهايم بأن هناك استثناءات جزئية للأمر: الصين أو روسيا التقليديتان مثلاً.

(57) انظر RSM، ص: 115.

(58) DL، ص: 267.

النزعة الفردية والاغتراب

بعد طرح وظيفي وآخر سببي لتقسيم العمل، بات دوركهايم الآن في وضع يمكّنه من الإجابة على الأسئلة التي شكلت حافز عمله. يمكننا أن نتأكد من أن تمايز تقسيم العمل يفضي حتماً إلى تدهور في سيادة الوجدان الجماعي على المجتمع. ونمو النزعة الفردية قرينة حتمية ملازمة لاتساع نطاق تقسيم العمل: ولا يمكن للنزعة الفردية هذه أن تتقدم إلا على حساب قوة المعتقدات والعواطف المشتركة. وهكذا فإن الوجدان الجماعي لا يلبث أن 'يصبح متزايد الانطواء على أنماط انتقالية عالية التعميم من الفكر والعاطفة، أنماط تترك الأبواب مفتوحة لحشد متزايد الحجم من الفروق الفردية'[59]. لا يؤدي ذلك إلى غرق المجتمعات الحديثة في بحار الفوضى، كما ينبغي أن يحصل حسب وجهة نظر أولئك الذين يفترضون أن إجماعاً أخلاقياً ـ معنوياً شديد التحديد شرط لازم للتماسك الاجتماعي. وفي الحقيقة، فإن مثل هذا النوع من التماسك (التضامن الآلي) في المجتمعات المعاصرة يتزايد إبداله، على نحوٍ مطرد، بنمطٍ جديد من التماسك الاجتماعي (التضامن العضوي). غير أن آلية عمل التضامن العضوي لا يمكن تفسيرها من منطلق النظرية النفعية؛ مازال المجتمع المعاصر نظاماً أخلاقياً. ثمة، في الواقع، مجال واحد يغدو فيه الوجدان الجماعي 'معززاً وأكثر دقة': مجال العلاقة مع 'عبادة الفرد'[60]. ليس نمو ظاهرة 'عبادة الفرد' ممكناً إلا بسبب علمنة جل قطاعات الحياة الاجتماعية. إنها متناقضة مع الأشكال التقليدية للوجدان الجماعي على صعيد أن المعتقدات والعواطف المشتركة التي تنطوي عليها متركزة على قيمة الفرد، لا المجموعة، وكرامته. و'عبادة الفرد' هي الصيغة الأخلاقية ـ المعنوية المناظرة لنمو تقسيم العمل، إلا أنها مختلفة تماماً من حيث المضمون عن جملة الأشكال التقليدية للتآلف الأخلاقي ـ المعنوي، وهي لا تستطيع، بذاتها، أن توفر القاعدة الوحيدة للتضامن في المجتمعات المعاصرة.

من المؤكد أنها ما يمكن أن يطلق عليها اسم عقيدة مشتركة؛ غير أنها لا تصبح ممكنة، في المقام الأول، إلا عبر خراب الآخرين، ما يبقيها عاجزة عن إفراز

(59) DL، ص: 172؛ DTS، ص: 146 – 147.

(60) DL، ص: 172.

الآثار نفسها مثل هذا الحشد من العقائد المنطفئة. لا شيء يعوِّض عن ذلك. يضاف أنها مشتركة بمقدار ما تتقاسمها الجماعة، فردية في هدفها[61].

عند هذا المنعطف، يواجه تحليل دوركهايم صعوبة واضحة. إذا لم يتم حتماً ربط نمو تقسيم العمل بحدوث تفجر في التلاحم الاجتماعي، فما الذي يفسر الصراعات التي هي سمة بالغة الوضوح من سمات عالم الاقتصاد الحديث؟ يقرر دوركهايم بأن الصراع الطبقي المتصاعد بين رأس المال والعمل المأجور ظل مواكباً اتساع نطاق تقسيم العمل المترتب على الحركة الصناعية. إلا أن من الخطأ افتراض أن هذا الصراع نابع مباشرة من تقسيم العمل. لعله ناجم، في الحقيقة، عن أن تقسيم الوظائف الاقتصادية تجاوز مؤقتاً تطوير التنظيم الأخلاقي ـ المعنوي المناسب. فتقسيم العمل لا ينتج تجانساً في كل مكان لأنه في حالة اغتراب[62]. بمعنى أن العلاقة بين رأس المال والعمل المأجور تصبح فعلاً وحقيقة قريبة من الحالة التي تُعد مثالية أخلاقياً في النظرية النفعية ـ حيث تنعدم القيود المفروضة على العقود أو لا يبقى منها إلا القليل. غير أن ما يفضي إليه هذا ليس إلا حالة صراع طبقي مزمنة. عوضاً عن الضبط الأخلاقي ـ المعنوي المطلوب، تميل تشكيلة العلاقات التعاقدية إلى أن تتحدد عن طريق الفرض بالقوة القسرية. ويطلق دوركهايم على هذا اسم 'تقسيم العمل القسري أو الإجباري' (la division du travaill contrainte). وعلى الرغم من أن آلية عمل التضامن العضوي تستتبع وجود قواعد معيارية تنظم العلاقات بين المهن المختلفة، فإن ذلك لا يمكن بلوغه إذا كانت تلك القواعد مفروضة أحادياً من جانب طبقة على أخرى. وجملة مثل هذه الصراعات لا يمكن تجنبها إلا عن طريق التنسيق بين تقسيم العمل من ناحية وتوزيع المَلَكات والقدرات من ناحية ثانية، وحظر احتكار المناصب الوظيفية الأعلى على أي طبقة صاحبة امتيازات من ناحية ثالثة. 'إذا كانت أي طبقة من طبقات المجتمع ملزمة، كي تعيش، بأخذ أي ثمن لخدماتها، في حين أن طبقة أخرى تستطيع أن تنأى بنفسها

(61) DL، ص: 172؛ DTS، ص: 147.

(62) يبدو أن دوركهايم قد تبنى عبارة 'الضياع' (anomie) مقتبساً إياها من غويو (انظر الهامش 26، ص: 70). غير أن غويو هذا يستخدم عبارة 'الضياع الديني' بمعنى قريب من معنى عبارة دوركهايم 'عبادة الفرد'.

عن مثل هذا التصرف بفضل الموارد الموضوعة تحت تصرفها، وهي موارد ليست ناتجة قطعاً عن أي تفوق اجتماعي، فإن الطبقة الثانية تكون متمتعة بتفوق غير عادل على الأولى بالقانون(63).

يبقى الوضع الحالي، الذي لا يزال ينطبق عليه هذا، وضعاً انتقالياً. فالتفاقم التدريجي لعدم تكافؤ الفرص ('اللامساواة الخارجية') إن هو إلا نزوع تاريخي محدد يلازم نمو تقسيم العمل. من السهل، برأي *دوركهايم*، رؤية السبب. في المجتمع البدائي، حيث التضامن قائم، بالدرجة الأولى، على وحدة العقيدة والعاطفة، ليس ثمة إلا وسيلة ولا الحاجة لتحقيق المساواة بين المَلَكة والفرصة. إلا أن التأثيرات التفريدية لتقسيم العمل تعني أن مواهب إنسانية محددة بقيت في السابق كامنة تغدو متزايدة القابلية للترجمة إلى لغة الواقع، ما يفضي إلى إحداث ضغط باتجاه التحقق الذاتي للفرد:

> يمكننا، إذن، أن نقول إن تقسيم العمل لا ينتج تضامناً إلا إذا كان تلقائياً وبمقدار ما يكون تلقائياً. غير أن علينا أن نفهم من التلقائية لا مجرد غياب القسر أو العنف الصريح والمكشوف، بل غياب كل ما من شأنه، وإن على نحوٍ غير مباشر، أن يقيد التوظيف الحر للقوة الاجتماعية التي يحملها كل شخص في داخله. لا يكتفي هذا بافتراض عدم جواز إحالة أفراد معينين على وظائف محددة قسراً، بل يتجاوزه إلى تأكيد ضرورة إلغاء أي نوع من أنواع العراقيل التي من شأنها أن تحول دون قيام الناس بشَغْل المناصب التي تتناسب مع قدراتهم في الإطار الاجتماعي(64).

---

(63) DL، ص: 384. للاطلاع على المزيد من مناقشة آراء دوركهايم حول هذه المسألة، انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 229 – 231.

(64) DL، ص: 377؛ DTS، ص: 370.

6. تصور دوركهايم للمنهج السوسيولوجي

تشكل الأفكار المطورة في تقسيم العمل أسس سوسيولوجيا دوركهايم، وكتلة كتابات دوركهايم الأساسية اللاحقة تمثل ألواناً من إنطاق جملة الموضوعات المطروحة أساساً في ذلك العمل. وهذا صحيح بقدرٍ استثنائي الوضوح في اثنين من منشورات دوركهايم الرئيسية قبل بداية القرن: قواعد المنهج السوسيولوجي (1895) والانتحار (1897). يقوم دوركهايم في القواعد بتسليط الضوء على الافتراضات المنهجية المطبقة من قبل في تقسيم العمل. أما موضوع الانتحار فيبدو للوهلة الأولى كلي الاختلاف عن تقسيم العمل، حيث أطروحات الأول تتشابك تشابكاً فعلياً ووثيقاً جداً مع الثاني، وكلاهما في سياق فكر دوركهايم الخاص، وداخل إطار كتابات القرن التاسع عشر حول قضايا الأخلاق الاجتماعية على نحوٍ أعم. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، جرى توظيف دراسة الانتحار من قبل كتّاب مختلفين بوصفه مشكلة محددة يمكن تحليل قضايا أخلاقية عامة من خلالها. وتحليل دوركهايم في الانتحار مستند إلى أعمال أمثال هؤلاء المؤلفين، ولكنه ينطلق أيضاً من بعض الاستنتاجات العامة المتعلقة بالنظام الأخلاقي في أشكال مختلفة من المجتمعات واردة في تقسيم العمل.

مشكلة الانتحار

ترسخ اهتمام دوركهايم بالانتحار، واطلاعه على الحجم الكبير الموجود من الكتابات حول الموضوع قبل عام 1897 ببعض الوقت. ففي 1888 يكتب: 'مؤكدٌ تماماً أن زيادة مطردة في الانتحار تثبت على الدوام فورة جدية في أحوال المجتمع العضوية[1]'. ولعل محاولة توثيق طبيعة هذه الثغرة الأخلاقية ـ المعنوية في

المجتمعات المعاصرة، عبر التحليل الدقيق لظاهرة محددة، هي الأكثر أساسية بين اهتمامات *دوركهايم* في الانتحار. غير أن هدفاً منهجياً يجب أن يضاف إلى هذا: هدف تطبيق المنهج السوسيولوجي على تفسير ما قد يبدو للوهلة الأولى (prima facie) كما لو كان ظاهرة 'فردية' كلياً.

ثمة موقف أساسي أعلنه عدد غير قليل من الكتاب السابقين عن الانتحار، وهو موقف يتبناه *دوركهايم*، يتمثل بأن فصلاً تحليلياً صارماً يجب القيام به بين تفسير توزع معدلات الانتحار، وأيتيولوجيا حالات الانتحار الفردية. بَيَّنَ أساتذة الإحصاء في القرن التاسع عشر من قبل، أن معدل الانتحار في أي مجتمع يوحي على نحوٍ أنموذجي، بتوزع مستقر من عام إلى آخر، منشور وفق تقلبات دورية قابلة للتعرف تحديداً. وقد استنتج هؤلاء أن على أنماط معدلات الانتحار أن تكون معتمدة على ظواهر جغرافية، بيولوجية، أو اجتماعية موزعة توزيعاً مستقراً[2]. وفي الانتحار يناقش *دوركهايم* هاتين المسألتين الأوليين ببعض التفصيل، رافضاً عدَّهما تفسيرين محتملين لتوزع معدلات الانتحار[3]. لذا فإن النمط الثالث من العوامل، النمط الاجتماعي تحديداً، هو الذي يجب علينا النظر إليه لتفسير أنماط معدلات الانتحار.

يشير توزع الانتحار في بلدان أوروبا الغربية إلى وجود علاقة وثيقة بين معدلات الانتحار والهوية الدينية: تتمتع البلدان ذات الأكثرية الكاثوليكية الساحقة في كل مكان بمعدلات انتحار أدنى من تلك البروتستنتية الرئيسية. هذا الاختلاف المطرد في معدلات الانتحار لا يمكن تفسيره بالإشارة إلى التباين في درجة تعرض الانتحار للشجب في عقيدة الطائفة الدينية؛ كلتاهما تحظران الانتحار بقدرٍ متكافئ من التشديد. لا بد من التماس التفسير في فروق متجذرة بقدرٍ أعمق عرقياً في التنظيم الاجتماعي للكنيستين. لعل التباين الأوضح بين الطرفين هو، بنظر *دوركهايم*، أن البروتستنتية قائمة على أساس تشجيع روح البحث الحر. إن الكنيسة الكاثوليكية

---

(1) 'الانتحار ومعدلات الولادة، دراسة أخلاقية إحصائية'، ص: 447.

(2) افتراضياً جميع العلاقات النسبية بين الانتحار والظواهر الاجتماعية التي يستخدمها دوركهايم في الانتحار أوجدها كتّاب سابقون. انظر مقالي: 'مشكلة الانتحار في السوسيولوجيا الفرنسية'، المجلة البريطانية للسوسيولوجيا، م: 16، 1965، ص: 3 – 18.

(3) Su، ص: 57 – 142.

ملتفة حول التراتبية الهرمة التقليدية للكهانة ذات المرجعية الملزمة في قضايا العقيدة الدينية؛ أما البروتستنتي فيقف وحده أمام الرب: 'ليس للراهب، مثله مثل المصلين الآخرين، أي مصدر آخر غير ذاته، ووجدانه'[4]. تبقى البروتستنتية، بتعبير دوركهايم، كنيسة 'أقل قوة تماسك' من الكاثوليكية.

يمكن الاستدلال من هذا والقول: ليس ثمة أي شيء مرتبط تحديداً بالدين كدين يمكن استحضاره لتفسير 'التأثير الحافظ' للكاثوليكية؛ بتعبير آخر: إن درجة التماسك في قطاعات أخرى من المجتمع متناسبة مع معدلات الانتحار على نحوٍ قابل للمقارنة. يكتشف دوركهايم أن تلك هي الحقيقة. الأفراد غير المتزوجين يشون عموماً بمعدلات انتحار أعلى من الأشخاص المتزوجين من ذوي الأعمار المماثلة، وثمة تناسب عكسي بين الانتحار وحجم الوحدة الأسرية أو الزوجية ـ أطفال أكثر في الأسرة، معدل انتحار أدنى. وهذا يوازي مثال التناسب بين الانتحار والهوية الدينية، موفراً في هذه الحالة معياراً للعلاقة بين الانتحار والتماسك في بنية العائلة. ثمة علاقة مشابهة بين معدلات الانتحار ومستوى التماسك الاجتماعي يمكن تسليط الضوء عليها في سياق مؤسسي مختلف تماماً. معدلات الانتحار تتدهور أيام تأزم السياسة الوطنية وأزمان الحرب: وفي الحالة الثانية لا يقتصر الأمر على أولئك الذين هم في صفوف القوات المسلحة، بل وبين السكان المدنيين من الجنسين كليهما[5]. يكمن السبب في الأزمات السياسية والحروب تحدث، عبر حفز مستوى أعلى من الانخراط في حزمة محددة من الأحداث، 'أقله لبعض الوقت، قدراً أقوى من تماسك المجتمع'[6].

هناك، إذن، علاقة بين التماسك الاجتماعي والانتحار تصح بصرف النظر عن القطاع المؤسسي الخاص من المجتمع الذي يتم تحليله: ما بات مقرراً هو أن 'يتغير الانتحار في تناسب عكسي مع مستوى تماسك الفئات الاجتماعية التي يكون الفرد

(4) Su، ص: 160 – 161. يقر دوركهايم بأن الأنغليكانية استثناء جزئي من هذا؛ غير ان بريطانيا متمتعة بمعدل أدنى من البلدان البروتستنتية الأخرى.

(5) في أحد هذه الأمثلة يمكن إرجاع سبب انخفاض معدلات الانتحار، برأي دوركهايم، إلى توثيق رسمي أقل دقة لعمليات الانتحار زمن الحرب (Su، ص: 206 – 208).

(6) Su، ص: 208؛ LS، ص: 222.

جزءاً منها[7]. وهكذا فإن هذا النمط من الانتحار يمكن تسميته بـ 'الأناني'، وهو نتاج حالة 'تؤكد فيها الذات الفردية نفسها تأكيداً مفرطاً في مواجهة الذات الاجتماعية وعلى حسابها...[8]. والانتحار الأناني يميز المجتمعات المعاصرة على نحوٍ خاص؛ إلا أنه ليس نمط الانتحار الوحيد الموجود في هذه المجتمعات. نمط ثانٍ من أنماط الانتحار ينبثق من الظاهرة التي يناقشها *دوركهايم* بشيء من التفصيل في تقسيم العمل: حالة الضياع الناجمة عن الفلتان الأخلاقي المميز للعلاقات الاقتصادية. وهذا يُستدل عليه من العلاقة المتبادلة القابلة للاكتشاف بين معدلات الانتحار والبنية المهنية. يقول *دوركهايم* إن معدلات الانتحار تكون أعلى في المهن الصناعية والتجارية منها في نظيرتها الزراعية. يضاف أن معدلات الانتحار، في المهن غير الزراعية، تتناسب عكساً مع المستوى الاجتماعي ـ الاقتصادي، حيث تكون الأدنى بين صفوف الفقراء على نحوٍ مزمن، والأعلى بين الميسورين وأصحاب المهن الحرة (الليبرالية). يعود هذا إلى كون الفقر بذاته مصدر انضباط أخلاقي: إن المهن الواقعة فوق المستويات الدنيا هي التي باتت الأكثر تحرراً من أي ضبط أخلاقي مستقر. ومن الممكن أيضاً إماطة اللثام عن العلاقة بين الاغتراب والانتحار بالإشارة إلى ظاهرة أخرى يناقشها *دوركهايم* في تقسيم العمل بوصفها نتاج حالة الاغتراب في الصناعة: حدوث أزمات اقتصادية. ففي أيام الكساد الاقتصادي تشهد معدلات الانتحار ازدياداً ملحوظاً. وهذا غير قابل للتفسير من منطلق الحرمان الاقتصادي الحاصل وحده، لأن معدلات الانتحار ترتفع إلى مستويات مكافئة أيام ازدهار اقتصادي ملحوظ. ما يتقاسمه التحولان الصاعد والهابط للدورة الاقتصادية هو أن كلاً منهما ينطوي على تأثير تعطيلي سلبي في أنماط الحياة المألوفة. فأولئك الذين يعيشون قفزة مباغتة إما هابطة أو صاعدة في ظروفهم المادية يوضعون في حالة تتعرض فيها توقعاتهم المألوفة للتوتر. ثمة حالة اغتراب من الفلتان أو التسيب الأخلاقي.

يبقى الاغتراب، إذن، مثل الأنانية، 'عاملاً ثابتاً ومحدداً من عوامل الانتحار في

(7) Su، ص: 209؛ LS، ص: 223.
(8) Su، ص: 209؛ LS، ص: 223.

المجتمعات المعاصرة؛ إنه أحد المصادر التي تغذي الاحتمال السنوي'[9]. ومناقشة دوركهايم للفروق بين الانتحار الأناني ونظيره الاغترابي ليست بريئة دائماً من الغموض، وقد أدى هذا إلى دفع بعض المعلقين إلى افتراض استحالة فعلية للتمييز المنطوي على معنى بين النمطين، بالاستناد إلى مضمون تحليل دوركهايم[10]. إلا أن قراءة متأنية ومتعمقة لرواية دوركهايم في ضوء خلفية تقسيم العمل الأوسع تجعل هذا الموقف صعب الصمود. فالانتحار الأناني يعطفه دوركهايم بوضوح على نمو ظاهرة 'عبادة الفرد' في المجتمعات المعاصرة. والبروتستنتية هي السابقة الدينية والمصدر الأول للفردية الأخلاقية الحديثة، التي ما لبثت أن باتت معلمنة كلياً في مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى[11]. فالانتحار الأناني ليس، إذن، إلا واحداً من إفرازات تنامي ظاهرة 'عبادة الفرد'. حيث 'يكون الإنسان رباً للبشر'، يغدو نمو معين في الأنانية أمراً متعذر التجنب: 'مما لا شك فيه أن الفردية ليست أنانية بالضرورة، وإن اقتربت منها؛ فالواحدة لا يمكن حفزها دون زيادة نشر الأخرى. هكذا يظهر الانتحار الأناني'[12]. أما الانتحار الاغترابي، فناشئ، بالمقابل، عن غياب الضبط الأخلاقي المميز خصوصاً لقطاعات رئيسية في الصناعة الحديثة. وبرأي دوركهايم، لا بد للانتحار الاغترابي، هو الآخر، من أن يكون مرضياً، وليس سمة حتمية للمجتمعات الحديثة، بالتالي، طالما أن الاغتراب ظاهرة 'مرضية'[13]. يبقى الانتحار الأناني ونظيره الاغترابي وثيقي الترابط على أي حال، ولاسيما على مستوى الانتحار الفردي. 'من شبه المؤكد، حقاً، أن الأناني يجب أن يكون متصفاً بشيء من النزوع إلى التفلت أو التحرر من الضوابط؛ فلأنه مفصول عن المجتمع، لا

(9) Su، ص: 258؛ LS، ص: 288. للاطلاع على نوع من التوسع حول هذه الآراء المعاينة نسبة إلى النظرية السايكولوجية، انظر مقالي 'تنميط الانتحار'، أرشيفات السوسيولوجيا الأوروبية، ج: 7، 1966، ص: 276 – 295 (بالفرنسية).

(10) باركلي جونسون: 'سبب دوركهايم الوحيد للانتحار' المجلة السوسيولوجية الأمريكية، م: 30، 1965، ص: 875 – 886.

(11) يقوم دوركهايم بتسليط الضوء على هذه النقطة في عمله المهمل وإن كان مهماً، التطور التربوي في فرنسا (بالفرنسية) (باريس، 1969).

(12) Su، ص: 364؛ LS، ص: 416.

(13) يرى دوركهايم أن 'مستوى حد أدنى معين من الضياع عنصر ضروري في المجتمعات الملتزمة بالتغيير التقدمي. أي أخلاق تحسين وتقدم تفترض، إذن، مستوى معيناً من الضياع'.Su، ص: 364؛ LS، ص: 417.

يكون لدى الأخير ما يكفي من النفوذ لضبطه[14].

يضفي الانتحار في المجتمعات التقليدية ثوباً مختلفاً على نمطيه الأناني والاغترابي: وهذا يمكن إرجاعه مباشرةً إلى مواصفات التنظيم الاجتماعي المحددة في تقسيم العمل التي تميز مثل هذه المجتمعات عن الصيغة الحديثة. في إحدى مقولات الانتحار الموجودة في المجتمعات التقليدية، من واجب أي فرد، حين يوضع في ظروف معينة، أن يقتل نفسه. يقدم الشخص على قتل نفسه لأن من واجبه أن يفعل. وهذا 'انتحار غيري إلزامي'. ثمة أصناف أخرى من الانتحار الغيري غير المنطوي على أي إلزام محدد، بل يكون الانتحار مرتبطاً بإعلاء شأن شرائع شرف ووجاهة معينة (انتحار غير 'اختياري' faculatif). غير أن نوعي الانتحار الغيري يستندان، كلاهما، إلى أساس وجود وجدان جماعي قوي مهيمن على أفعال الفرد هيمنة تجعله يضحي بنفسه دفعاً لإحدى القيم الجماعية إلى الأمام.

'الخارجية' و'التقييد'

تقدم الأفكار الواردة في الانتحار شهادة استثنائية القوة على جدوى تصور دوركهايم للمنهج السوسيولوجي. ويعبر دوركهايم عن وجهة النظر الأساسية الكامنة في عمق الانتحار على النحو التالي:

> في أي لحظة معينة توفر تركيبة المجتمع احتمال حدوث حالات موت طوعية. ثمة، إذن، بالنسبة إلى كل شعب قوة جماعية محددة كماً وطاقةً، دافعة للناس نحو التدمير الذاتي. وأفعال الضحية التي تبدو أولاً معبرة فقط عن مزاجه الشخصي تكون في الحقيقة التتمة أو الامتداد لوضع اجتماعي تعبر عنه خارجياً[15].

ثم يتابع دوركهايم ليضيف أن هذا لا يعني أن علم النفس (السايكولوجيا) عديم الأهمية بالنسبة إلى تفسير الانتحار: لعل إسهام أستاذ علم النفس (السايكولوجي) الصحيح هو الانشغال بدراسة جملة الدوافع والظروف الخاصة التي

---

(14) Su، ص: 288؛ LS، ص: 325.

(15) Su، ص: 299.

تسوق أفراداً معينين، حين يوضعون في الظروف الاجتماعية المعنية (أي في حالة الاغتراب والضياع)، إلى الإقدام على الانتحار. ومع أن آراء *دوركهايم* المنهجية مطروحة بأكبر قدرٍ من المنهجية في كتاب قواعد المنهج السوسيولوجي، فإنه يرى أن المقاربة الموثقة في العمل بوصفه نابعاً على نحوٍ مباشرة من الدراسات الجدية المتمثلة بكتابي تقسيم العمل والانتحار. 'ليس المنهج الذي وصفناه إلا خلاصة لممارستنا[16]'.

توحي إحدى أطروحات القواعد بأن على طبيعة موضوع السوسيولوجيا أن تُوضَّح، وعلى مجال بحثها أن يُجدَّد. يكثر *دوركهايم* من تكرار التأكيد، في كتاباته، على أن السوسيولوجيا تبقى، إلى حدٍّ كبير، ساحة اختصاص 'فلسفية'، قائمة على تشكيلة غير متجانسة من التعميمات الكلية المستندة إلى الاشتقاق المنطقي من مبادئ قَبْلية أكثر من اعتمادها على الدراسة المنهجية التجريبية. ففي بداية كتاب الانتحار يعلق *دوركهايم* قائلاً إن السوسيولوجيا 'لا تزال في مرحلة بناء نظام وتركيبات (سينتيزات) فلسفية. بدلاً من محاولة إلقاء الضوء على جزء محدد من الساحة الاجتماعية، تفضل العموميات البراقة واللامعة...[17]'. من الواضح أن الاختصاص مهتم، بطريقةٍ ما، بدراسة الإنسان في المجتمع: إلا أن مقولة الـ 'اجتماعي' كثيراً ما تُستخدم بأسلوب فضفاض جداً. ما المواصفات المحددة لقائمة الظواهر التي يمكن حصرها في خانة 'اجتماعي' وصولاً إلى فصلها عن خانات أخرى مثل 'بيولوجي' و'سايكولوجي'؟[18]

تستند محاولة *دوركهايم* الرامية إلى تحديد خصوصية ما هو اجتماعي إلى استخدام معياري 'الخارجية' و'التقييد (contrainte)'. وعلى الرغم من تنوع التفسيرات المتباينة التي تناولت خطاب *دوركهايم* حول هذه النقطة، فإن جوهر

---

(16) 'السوسيولوجيا في فرنسا القرن التاسع عشر' مجلة بلو، م: 13، 1900، ص: 649. يقول دوركهايم أيضاً في القواعد إن المنهج المعتمد هو 'بالطبع متضمن على نحوٍ مضمر في الكتاب المنشور مؤخراً حول تقسيم العمل'، RSM، ص: 9 (مقدمة).

(17) Su، ص: 35.

(18) أشار بارسونز إلى تشوش معرفي في استخدام دوركهايم عبارة 'واقع' اجتماعي مساوية لعبارة 'ظاهرة' اجتماعية (بارسونز، ص: 41 – 42).

موقف دوركهايم هنا يمكن شرحه دون صعوبة. ثمة معنيان مترابطان لبقاء الوقائع الاجتماعية 'خارجية' بالنسبة إلى الفرد. أولاً، ما من إنسان إلا وهو مولود في مجتمع مستمر له سلفاً تنظيم أو بنيان محدد، مجتمع يحدد شخصية هذا الإنسان: 'زبون الكنيسة يجد عقائد وممارسات حياته الدينية جاهزة عند الولادة؛ ووجودها قبل وجوده ينطوي على معنى كونها خارجه'[19]. ثانياً، تكون الحقائق الاجتماعية 'خارجية' بالنسبة إلى الإنسان بمعنى أن أي فرد ليس إلا عنصراً واحداً في إطار مجمل العلاقات التي تؤلف مجتمعاً معيناً. وهذه العلاقات ليست من صنع أي فرد واحد، بل هي مؤلفة بفعل حشد من التفاعلات بين أفراد. 'إن منظومة الرموز التي أستخدمها للتعبير عن فكري، النظام النقدي الذي أعتمده لتسديد ديوني، أدوات الاعتماد التي أستفيد منها في علاقاتي التجارية، الممارسات المتبعة في مهنتي، وإلخ تقوم بوظائفها على نحوٍ مستقل عن استخدامي الخاص لها'[20]. لقد قيل إن دوركهايم يستخدم عبارة 'فرد' هنا بأكثر من معنى. أحياناً يبين السياق أنه يتحدث عن 'الفرد المنعزل، (الافتراضي)'، ذلك الكيان الاجتماعي الذي يشكل منطلق النظرية النفعية؛ وفي أوقات أخرى يقوم دوركهايم باستخدام الكلمة للدلالة على فرد 'خاص' معين ـ عضو مجتمع تجريبي من لحم ودم[21]. غير أن التمايزات التي يتم رصدها بين المعاني المختلفة لكلمة 'فرد' تبقى غير ذات شأن، في الحقيقة، بالنسبة إلى أغراض دوركهايم، التي هي سجالية جزئياً. لعل المحمول الرئيسي لأطروحة دوركهايم هو أن ليس ثمة أي نظرية تحليل منطلق من 'الفرد'، لا بأي من المعنيين المذكورين قبل قليل ولا بأي معاني أخرى، يستطيع أن ينجح في التقاط المواصفات المحددة للظواهر الاجتماعية.

بعبارةٍ أخرى، إن فكرة دوركهايم هنا هي فكرة نظرية، مفهومية. صحيح أن الأمر يتعرض لبعض الغموض جراء إصرار دوركهايم على الكلام عن 'حقائق'

---

(19) RSM، ص: 2.

(20) RSM، ص: 2.

(21) انظر هاري آلبرت: إميل دوركهايم وسوسيولوجيته (نيويورك، 1939)، ص: 135 – 137؛ بارسونز، ص: 367 – 368؛ غاي آيمار: دوركهايم وعلم الاقتصاد (بالفرنسية) (باريس، 1962)، ص: 26 – 31.

اجتماعية؛ غير أن عدم كون معيار 'الخارجية' معياراً تجريبياً يجب أن يكون واضحاً. لو كان لأفضى مباشرة إلى الاستنتاج المثير للسخرية القائل إن المجتمع موجود خارجياً بالنسبة إلى جميع الأفراد: يقول دوركهايم إن هذا 'عبث واضح كان بوسعنا أن نتجنب إضفاءه علينا[22]'. يشدد دوركهايم في مرات كثيرة على أن 'المجتمع مؤلف فقط من أفراد[23]'. غير أن كلاماً موازياً يمكن إطلاقه عن العلاقة بين عناصر ومواد كيميائية مؤلفة من خلائط من هذه العناصر والمواد:

ما ليس قابلاً للسماح به على نحوٍ قاطع وحاسم فيما يخص الحقائق الاجتماعية مسلم به مجاناً في ميادين الطبيعة الأخرى. حيثما تختلط أي عناصر وصولاً، من خلال واقع اندماجها، إلى ظواهر جديدة، من الواضح أن هذه الظواهر لا تكون كامنة في العناصر الأصلية، بل في المجمل الكلي المتشكل من اتحادها. لا تشتمل الخلية الحية إلا على جزيئات معدنية، مثلما لا يشتمل المجتمع إلا على أفراد؛ ومع ذلك فإن المستحيل بوضوح على ظواهر الحياة المميزة أن تكون كامنة في ذرات الهيدروجين، الأوكسجين، الفحم والآزوت... دعونا نطبق هذا المبدأ على السوسيولوجيا. لعل من الممكن القول: إذا كانت هذه التركيبة (السينتيز) الفريدة التي تؤسس كل مجتمع تتمخض عن ظواهر جديدة، مختلفة عن تلك التي تحدث في العقول الفردية، فإن علينا، بالفعل، أن نسلم بأن هذه الحقائق كامنة في صلب المجتمع ذاته الذي يفرزها، لا في أجزائه، أي أفراده[24].

أما المعيار الثاني الذي يعتمده دوركهايم لتحديد طبيعة الحقائق الاجتماعية فهو معيار تجريبي: حضور 'القيد' الأخلاقي. لعل الأفضل هنا هو الانطلاق من توضيح يقدمه دوركهايم بالذات، مثال 'الأبوة'. ليست الأبوة بأحد المعاني إلا علاقة بيولوجية: أي رجل 'يصبح أباً' لطفل عبر فعل التكاثر. إلا أن الأبوة هي في الوقت نفسه ظاهرة اجتماعية: أي أب ملزم، عرفاً وقانوناً، بأن يتصرف تصرفات مختلفة

---

(22) Su، ص: 320.

(23) أي الأفراد والآثار التي يركّبونها؛ غير أن الأشياء المادية لا تكتسب أهمية اجتماعية إلا إذا وُجد في المجتمع أناس يُضْفون نوعاً من المعنى عليها. RSM، ص: 1 وبعدها.

(24) RSM، ص: 47 – 48 (مقدمة)؛ RSM، ص: 16 – 17 (مقدمة).

محددة إزاء من أنجبه (وإزاء أعضاء آخرين في عائلته أيضاً، بالطبع). أنماط التصرف هذه لا يبتكرها الفرد المعني، بل هي تشكل جزءاً من منظومة واجبات واقع في شباكها مع آخرين. قد يسخر أي فرد من مثل هذه الالتزامات، غير أنه يحس، وهو يفعل، بقوتها فيؤكد طابعها المقيد: 'حتى حين أحرر نفسي من هذه القواعد وأنجح في مخالفتها وانتهاكها، أجدني ملزماً دائماً بالصراع معها. وعند تعرضها للهزيمة أخيراً، تبادر إلى جعل قوتها المقيدة محسوسة كفايةً من خلال المقاومة التي تبديها'[25]. وهذا شديد الوضوح، بالطبع، في مثال الالتزامات الحقوقية، المكرسة بجهاز كامل من الأدوات القسرية: الشرطة، المحاكم، إلخ. غير أن طيفاً عريضاً من المراسيم والقرارات المختلفة الأخرى يعزز أشكال التزام غير الواردة في القانون.

غير أن دوركهايم يكثر من تكرار أن مراعاة الالتزامات نادراً ما يستند إلى الخوف من العقوبات التي تفرض على المنتهكين. في جل الظروف يسلم الأفراد بمشروعية الالتزام، فلا يحس، واعياً بطابعه المقيِّد: 'حين أنصاع إليها عن طيب خاطر، لا يتم الشعور بهذا القسر أو الإجبار إلا على نحوٍ خفيف، إذا تم بالمطلق، لأنه غير ضروري. غير أنه، مهما يكن، طابع مميز لهذه الحقائق، ما يبرهن أنه يؤكد ذاته لحظة أحاول مقاومته'[26]. إن تأكيد دوركهايم أهمية التقييد موجه بوضوح في المقام الأول ضد النزعة النفعية. غير أن للالتزام على الدوام وجهان، إذ الثاني هو التسليم بمثل أعلى كامن في عمقه (مهما كان ذلك التسليم جزئياً). لاحقاً علق دوركهايم قائلاً إنه قد ظل باطراد متعرضاً لسوء الفهم حول هذه النقطة:

> بعد أن جعلنا التقييد الإشارة الخارجية التي من خلالها يمكن التعرف على الحقائق الاجتماعية وتمييزها عن حقائق علم النفس الفردي بأيسر السبل، جرى افتراض أن القيد المادي جوهر حسب رأينا. غير أننا، في الواقع، لم يسبق لنا

---

(25) RSM، ص: 3. وإذ يقوم دوركهايم بتوظيف هذا المعيار، فإنه ينقل ما يطلق عليه فيبر اسم 'عرف' ــ سلوك معتاد ولكنه ليس مصوباً أو مداناً معيارياً ــ إلى تخوم السوسيولوجيا واصلاً بالفعل إلى استنتاج أشبه باستنتاج فيبر. انظر أيضاً في هذا الكتاب، ص: 245 – 246.

(26) RSM، ص: 2؛ RMS، ص: 4.

أن رأينا فيه ما هو أكثر من التعبير المادي والواضح عن حقيقة داخلية عميقة الجذور مثالية كلياً: إنها السلطة الأخلاقية[27].

منطق التعميم التوضيحي

في مقدمة الطبعة الثانية للقواعد، يتناول دوركهايم اعتراضات جاءت على ما أصبح، ربما، أشهر الأطروحات التي يتضمنها الكتاب: 'انظر إلى الحقائق الاجتماعية كما لو كانت أشياء'[28]. من الواضح أن هذه فرضية منهجية أكثر منها وجودية (أنطولوجية)، ولا بد من فهمها من منطلق نمط تطور العلم الذي يرثه دوركهايم عن كونت. جميع العلوم تكون، قبل انبثاقها بوصفها اختصاصات ومدارس دقيقة نظرياً ومفهومياً وصارمة تجريبياً، مجموعات أفكار صيغت بفجاجة وعلى درجة عالية من التعميم متجذرة أصلاً في الدين: '... التفكير والتأمل يأتيان قبل العلم، الذي يكتفي بتوظيفهما منهجياً؛ غير أن هذه الأفكار ليست مختبرة مطلقاً بأي أسلوب منهجي؛ لا تتدخل الحقائق إلا هامشياً بوصفها أمثلة أو براهين مؤكدة'[29]. يتم اختراق مرحلة ما قبل العلم باستحداث المنهج التجريبي، لا عن طريق المناقشة النظرية وحدها. قد يكون هذا حتى أهم في العلم الاجتماعي منه في نظيره الطبيعي، لأن الموضوع هنا معطوف على النشاط الإنساني بالذات، وثمة، بالتالي، نزوع قوي إلى تناول الظواهر الاجتماعية بوصفها إما مفتقرة إلى الواقعية المادية (من ابتكارات الإرادة الفردية) أو، على النقيض، على أنها معروفة كلياً: وصولاً إلى استخدام كلمات مثل 'الديمقراطية'، 'الشيوعية'، إلخ... بحرية كما لو كانت دالة على حقائق معروفة بدقة، في حين أن الحقيقة هي 'أنها لا تستثير فينا سوى أفكار مشوشة، زحمة مختلطة من الانطباعات، الأهواء، والعواطف الضبابية الغامضة'[30]. وأطروحة وجوب التعامل مع الحقائق الاجتماعية وكأنها 'أشياء' تم سوقها لمعارضة هذه النزعات. وهكذا فإن

(27) EF، ص: 239؛ FE، ص: 298 (هامش). انظر رايموند آرون: التيارات الرئيسية في الفكر السوسيولوجي (لندن، 1967)، ج: 2، ص: 63 – 64.

(28) RSM، ص: 14.

(29) RSM، ص: 14 – 15.

(30) RSM، ص: 22.

دوركهايم لا يذيب الحقائق الاجتماعية في بوتقة الواقع الطبيعي إلا من حيث تعذر معرفة خصائصها، مثل أشياء الطبيعة، آنياً عن طريق الحدث المباشر، وهي ليست مطواعة لإرادة الإنسان الفردية. 'تبقى أهم ميزات أي "شيء" متمثلة، حقاً، باستحالة تعديله بجهد بسيط من الإرادة. ليس لأن الشيء عصي على جميع التعديلات، بل لأن مجرد فعل من جانب الإرادة غير كافٍ لإحداث أي تغيير فيه... سبق لنا أن رأينا أن للحقائق الاجتماعية هذه الميزة[(31)]'.

صيانة مبدأ التعامل مع الحقائق الاجتماعية بوصفها أشياء، صيانة الموضوعية، تتطلب حياداً صارماً من جانب مدقِّق الواقع الاجتماعي. هذا لا يعني أن عليه أن يقارب ميداناً معيناً من ميادين الدراسة بـ 'عقل مفتوح'، تماماً، بل عليه، بالأحرى، أن يتبنى موقفاً محايداً عاطفياً مما ينطلق لمباشرة معاينته[(32)]. وهذا، بدوره، يتوقف على تثبيت جملة المفاهيم المصاغة بدقة، المفاهيم التي تتجنب التعبيرات الاصطلاحية المشوشة والسائبة في الفكر الشائع. غير أن من الواضح أن من المحتمل ألا يتوفر لنا، عند بداية البحث، إلا القليل من المعرفة المستخلصة منهجياً من الظاهرة المعنية: يتعين علينا، إذن، أن نقدم عن طريق تقديم الصياغة النظرية ـ المفهومية لموضوعنا من منطلق تلك الخصائص التي 'هي على درجة كافية من الخارجية كي تُدرك آنياً[(33)]'. في تقسيم العمل، مثلاً، يحاول دوركهايم رسم حدود ما يشكل جريمة من منطلق 'الميزة الخارجية' لوجود العقوبات الجزائية؛ أي جريمة هي فعل يستحضر عقاباً. إلا أن هذا ليس إلا وسيلة لصياغة مفهوم أكثر إقناعاً للجريمة: إنها فعلة منافية لمعتقدات وعواطف متبناة جماعياً[(34)]. من شأن هذه المقاربة أن تنتقد بوصفها تبالغ في الاهتمام بالصفات السطحية للظاهرة على حساب السمات المتجذرة الأكثر أساسية وعمقاً. يتصدى دوركهايم لهذا الانتقاد

(31) RSM، ص: 28 – 29.
(32) يحذر دوركهايم من أن 'من شأن المبالغة في الابتعاد عن الأطروحات المجربة أن ينطوي على السلبية الخطيرة المتمثلة بالحيلولة دون الاستمرارية في الجهد والفكر'. 'حول الطوطمية'، AS، م: 5، 1900 – 1901، ص: 89.
(33) RSM، ص: 35. انظر التحليل المعمق الوارد في روجيه لاكومب: منهج دوركهايم السوسيولوجي (بالفرنسية) (باريس، 1926)، ص: 67 وبعدها.
(34) RSM، ص: 35 – 36.

بالتشديد على أن التعريف المستند إلى المواصفات 'الخارجية' ليس إلا استخداماً تمهيدياً، اعتُمد من أجل 'إقامة صلة بأشياء[35]'. فمثل هذا المفهوم يوفر مدخلاً (entrée) يوصل إلى حقل، عبر تمكين البحث من البدء بظواهر قابلة للرصد.

ملاحظات دوركهايم حول منطق التفسير والبرهان في السوسيولوجيا وثيقة الارتباط بتحليله لجملة مواصفات الحقائق الاجتماعية الرئيسية. ثمة مقاربتان يمكن اعتمادهما في تفسير الظواهر الاجتماعية، الوظيفية والتاريخية. ينطوي التحليل الوظيفي لأي ظاهرة اجتماعية على تثبيت 'التناظر بين الحقيقة المدروسة والحاجات العامة للعضوية الاجتماعية، وما يقوم عليه هذا التناظر...' لا بد من فصل 'الوظيفة' عن 'الغرض' أو 'الهدف' السايكولوجي، 'لأن الظواهر الاجتماعية لا تكون موجودة عموماً من أجل النتائج المفيدة التي تتمخض عنها[36]'. فالدوافع والعواطف التي تقود الأفراد إلى المشاركة في النشاطات الاجتماعية ليست في أكثرية الحالات متاخمة لوظائف تلك النشاطات. ليس المجتمع مجرد تجميع لدوافع فردية، بل هو 'واقع ذو خصوصية متمتع بمواصفاته الخاصة': ما يعني تعذر تفسير الحقائق *الاجتماعية من منطلق مثل هذه الدوافع.*

برأي دوركهايم، لا يوفر التعرف على الوظيفة الاجتماعية أي تفسير للسبب الكامن وراء وجود الظاهرة الاجتماعية المعنية. فالأسباب المفضية إلى أي حقيقة اجتماعية قابلة للفصل عن الوظيفة التي تتولاها في المجتمع. وأي مسعى لافتراض أي إقفال تفسيري بين الوظيفة والسبب لا تفضي، كما يشير دوركهايم، إلا إلى نوع من التفسير الغائي للتطور الاجتماعي من منطلق أسباب نهائية. و'التفسير' من منطلق أسباب نهائية ينطوي على ذلك النوع من المحاكمة الخاطئة التي يعكف دوركهايم على نقده في كل من تقسيم العمل والانتحار:

وهكذا فإن كونت يعزو مجمل القوة التقدمية للجنس الإنساني إلى هذا التوجه أو النزوع الأساسي 'الذي يلزم الإنسان مباشرة، على نحوٍ مطرد، بتحسين وضعه، مهما كان، في جميع الظروف'؛ ويقوم سبنسر بعطف هذه القوة على

(35) RSM، ص: 42.
(36) RSM، ص: 95.

الحاجة إلى قدرٍ أكبر من السعادة... إلا أن هذا المنهج يخلط بين مسألتين... حاجتنا إلى الأشياء لا تستطيع أن توجدها كما لا تستطيع أن تضفي طبيعتها المحددة عليها[37].

لذا فإن الأسباب التي تكمن وراء ظهور حقيقة اجتماعية معينة يجب التعرف عليها مفصولة عن أي وظائف اجتماعية يمكن أن تنجزها. مناسب أيضاً كإجراء منهجي، أن يتم تثبيت الأسباب قبل الشروع في محاولة تحديد الوظائف. وهذا لأن معرفة الأسباب التي تؤدي إلى بروز ظاهرة اجتماعية ما إلى الوجود، من شأنها، في ظل ظروف معينة، أن تتيح لنا فرصة اجتراح اختراق ما يوصلنا إلى قلب وظائفها المحتملة. وبرأي *دوركهايم* فإن طابع الفصل بين السبب والوظيفة لا يحول دون وجود علاقة متبادلة بين الطرفين. 'مما لا شك فيه أن النتيجة لا يمكن أن توجد دون سببها؛ إلا أن هذا (الثاني ـ السبب) يكون، بدوره، بحاجةٍ إلى نتيجته. إن السبب هو الذي تستمد منه النتيجة طاقتها، وإن كانت تعيده إلى السبب بالمناسبة، بما يجعلها عاجزة عن الاختفاء دون قيام السبب بتسليط الضوء على نتائج اختفائها[38]'. وهكذا فإن وجود 'العقاب' مرتبط سببياً، في المثال الذي يورده *دوركهايم* من تقسيم العمل، بسيادة عواطف جماعية متبناة بقوة. ووظيفة العقاب ليست إلا صيانة هذه العواطف على المستوى نفسه من الحدة: لولا إنزال العقاب بالمخالفين لما أمكن الحفاظ على الزخم العاطفي الضروري للوحدة الاجتماعية.

الحالة الطبيعية ونظيرتها المرضية

جزء كبير من كتاب القواعد مكرس لنوع من محاولة إقرار معايير علمية للمرض الاجتماعي. ومناقشة *دوركهايم* هنا تطوير مباشر لهواجسه في مقالاته السابقة، وتنطوي، بالفعل، على أهمية محورية في فكره الإجمالي. يشير *دوركهايم* إلى أن معظم أساتذة التنظير الاجتماعي يتبنون وجهة النظر التي تقول إن هناك فجوة منطقية مطلقة بين الأطروحات العلمية (بيانات الحقيقة) وبيانات القيمة. في هذا

---

(37) RSM، ص: 89 – 90.
(38) RSM، ص: 65 – 96.

التصور، يمكن للمعطيات العلمية أن تشكل 'وسائل' تقنية قابلة للتطبيق والتوظيف من أجل تيسير بلوغ الأهداف، إلا أن هذه الأهداف ذاتها لا يمكن إثباتها عبر استخدام إجراءات علمية. يرفض دوركهايم هذه الثنائية الكانطية على أساس إنكار إمكانية إثبات التقسيم بين 'وسائل' و'غايات' الذي يفترضها، في الحقيقة. فالإضفاء المجرد لثنائية وسائل وغايات ينطوي، بنظر دوركهايم، على أخطاء مشابهة في مجال الفلسفة العامة لتلك المتجسدة على نحوٍ أكثر ملموسية في الأنموذج النفعي للمجتمع: بمعنى أن كلاً من 'الوسائل' و'الغايات' التي يعتمدها الناس ويتبعونها ليست تجريبياً إلا نتاج صيغة المجتمع الذي هم أعضاؤه.

كل وسيلة، من وجهة نظر أخرى، هي ذاتها غاية؛ لأن تفعيلها يوجب شحنها بقدرٍ من الإرادة لا يقل عما تتطلبه الغاية التي تمهد لتحقيقها. ثمة على الدوام طرق كثيرة تقود إلى هدف معين؛ لابد، إذن، من اختيار إحداها. والآن، إذا كان العلم عاجزاً عن إسعافنا على صعيد اختيار أفضل الأهداف، فكيف يستطيع أن ينبئنا عن الوسيلة المثلى لبلوغ ذلك الهدف؟ ما الذي يجعله يوصي بالأسرع بدلاً من الأكثر اقتصادية، الأضمن بدلاً من الأبسط، أو العكس بالعكس؟ إذا لم يكن العلم قادراً على إرشادنا إلى حسم الغايات النهائية (fins supérieures)، فإنه عاجز بالمثل على صعيد تلك الغايات الثانوية والهامشية التابعة التي نطلق عليها اسم الوسائل[39].

من الممكن جسر الثنائية بين الوسائل والغايات، بنظر دوركهايم، عن طريق تطبيق مبادئ مشابهة لتلك التي تحكم الفصل بين الحالتين 'الطبيعية' و'المرضية' في البيولوجيا. يسلّم دوركهايم بان التعرف على المرض في السوسيولوجيا يطرح مشكلات استثنائية الصعوبة. وهو لذلك يحاول تطبيق المبدأ المنهجي المستخدم من قبل: ما هو طبيعي في الميدان الاجتماعي يمكن التعرف عليه عبر 'الميزة الخارجية والقابلة للإدراك' للعمومية. يمكن تحديد الطبيعية، بعبارةٍ أخرى، تحديداً أولياً، بالإحالة على سيادة حقيقة اجتماعية معينة داخل مجتمعات من نمط معين. فحيثما تكون ظاهرة اجتماعية معينة موجودة لدى الجميع، أو عند الأكثرية، من المجتمعات

(39) RSM، ص: 48؛ RMS، ص: 48. بوصفه انتقاداً مضمراً لوجهة نظر فيبر حول هذه المسألة يوحي هذا برأي مشابه لرأي شتراوس. ليو شتراوس: الحق الطبيعي والتاريخ (شيكاغو، 1953)، ص: 41.

ذات النمط المجتمعي الواحد، يمكن التعامل معها على أنها 'طبيعية' بالنسبة إلى ذلك النمط من المجتمع، باستثناء المكان الذي يبين فيه التدقيق الأكثر تفصيلاً أن معيار العمومية أُسيء تطبيقه. وأيُّ حقيقة اجتماعية تكون 'عامة' بالنسبة إلى نمط اجتماعي معين تكون، إذن، 'طبيعية' حين يتم إظهار أن هذه العمومية مستندة إلى شروط عمل ذلك النمط المجتمعي. يمكن إيضاح هذا باستحضار أطروحة تقسيم العمل الرئيسية. فدوركهايم يبين في ذلك المؤلف أن وجود وجدان اجتماعي قوي التحديد يتضارب مع آلية عمل النمط الاجتماعي القائم على مستوى متقدم من تقسيم العمل. والرجحان المتزايد للتضامن العضوي يقود إلى نوع من التدهور في صيغ الإيمان التقليدية: غير أن التدهور في المعتقدات الجماعية يكون، تحديداً لأن التضامن الاجتماعي يصبح أكثر اعتماداً على التبعية البينية الوظيفية في تقسيم العمل، سمة طبيعية لنمط المجتمع الحديث. غير أن معيار العمومية الأولي، في هذا المثال الخاص، لا يعرض نمطاً قابلاً للتطبيق من أنماط تحديد الطبيعية. فالمجتمعات الحديثة لا تزال في فترة انتقالية؛ مازالت العقائد التقليدية منطوية على أهمية تكفي لدفع بعض الكتاب إلى زعم أن تدهورها ظاهرة مرضية. وهكذا فإن عناصر ما هو طبيعي بالنسبة إلى النمط الموشك على الرحيل تكون مستمرة في الوجود، في أزمان التغير الاجتماعي السريع، 'حين يكون النمط بأسره غارقاً في بحر عملية التطور، دون أن يكون قد استقر في صيغته الجديدة'. من الضروري تحليل 'الشروط التي تحدد هذه العمومية في الماضي و.... المبادرة بعد ذلك إلى تقصي ما إذا كانت هذه الشروط مستمرة بوصفها معطيات في الحاضر[40]'. إذا كفت هذه الشروط عن الصمود فإن الظاهرة المعنية لا يمكن عدها 'طبيعية' وإن كانت 'عامة'.

برأي دوركهايم يمكّننا حساب معيار الطبيعية نسبة إلى أنماط مجتمعية محددة من اتباع مسار في النظرية الأخلاقية بين أولئك الذين يرون التاريخ سلسلة أحداث فريدة وغير مكرَّرة وأولئك الذين يحاولون صياغة مبادئ أخلاقية عابرة للتاريخ. في وجهة النظر الأولى، تكون إمكانية أي أخلاق معممة مستبعدة؛ أما في

(40) RSM، ص: 61.

الثانية فإن قواعد أخلاقية تتم صياغتها مرة ولمجمل الجنس البشري التي ناسبت دولة المدينة (البولس) (polis) الإغريقية القديمة كانت متجذرة في تصورات دينية، ولاسيما في صيغة معينة من صيغ البنية الطبقية القائمة على العبودية: ما يجعل أعداداً كبيرة من أفكار هذه الفترة الأخلاقية بالية الآن، ومن العبث السعي إلى إحيائها في العالم الحديث. في اليونان، مثلاً، كان الأنموذج المثالي 'للإنسان المثقف' كامل المواصفات، المطلع على جميع فروع العلم والمعارف الأدبية جزءاً عضوياً من المجتمع. غير أن هذا أنموذج مثالي يتنافى مع متطلبات نظام قائم على مستوى رفيع من التخصص في ظل تقسيم العمل.

يتمثل انتقاد واضح يمكن سوقه ضد موقف دوركهايم في هذه المسألة بأنه يغري بالامتثال للأمر الواقع، لأنه يبدو مماهياً المرجو أخلاقياً مع أي وضع للأمور قائم في الزمن الحاضر(41). ينفي دوركهايم أن يكون الأمر كذلك؛ يرى أن العكس هو الصحيح: فقط من خلال معرفة محددة للتوجهات الناشئة المحتملة في الواقع الاجتماعي يستطيع التدخل الفعال لدفع عجلة التغيير الاجتماعي إلى الأمام أن يحقق نجاحاً، أي نجاح. 'المستقبل مدوَّن سلفاً بالنسبة إلى ذلك الذي يعرف كيف يقرؤه...'(42). والدراسة العلمية للأخلاق تتيح لنا فرصة التمييز بين تلك النماذج التي هي في طور الصيرورة، وإن كانت لا تزال خافية، إلى حدٍّ كبير، على وعي الجمهور. ومن خلال إظهار حقيقة أن هذه النماذج والأمثلة ليست انحرافات مجردة، وعبر تحليل الشروط الاجتماعية المتغيرة الكامنة وراءها والمساهمة في تعزيز نموها، نكون قادرين على تبيان التوجهات التي تجب رعايتها والتوجهات التي ينبغي نبذها على أنها بالية(43). لن يكون العلم، بطبيعة الحال، كاملاً في أي وقت كمالاً يكفي لتمكيننا من التحرر الكلي من ضرورة التحرك دون دليل. 'علينا أن نعيش، ولابد لنا من أن نكثر من استباق العلم، توقعه المسبق. في مثل هذه الحالات يجب أن نفعل ما

(41) لم يتباطأ النقاد في المبادرة إلى هذا التشديد. رد دوركهايم على ثلاثة من منتقديه الأوائل في AS، ج: 10، 1905 – 1906، ص: 352 – 369.

(42) المصدر السابق، ص: 368.

(43) 'حسم الوقائع الأخلاقية'، في السوسيولوجيا والفلسفة (لندن، 1965)، ص: 60 وبعدها.

نستطيع فعله وأن نستفيد مما هو تحت تصرفنا من ملاحظات علمية.....[44].

يجادل دوركهايم قائلاً إن تبني وجهة نظره ليس هو الذي يجعل جميع المحاولات 'الفلسفية' المجردة الرامية إلى اجتراح أخلاق مطردة ومتماسكة منطقياً عديمة الجدوى من ألفها إلى يائها. صحيح أن 'الأخلاق لم تنتظر قدوم نظريات الفلاسفة لتتشكل وتمارس وظيفتها'، غير أن هذا لا يعني أن التأمل الفلسفي، نظراً للمعرفة التجريبية بالإطار الاجتماعي الذي توجد القواعد الأخلاقية داخله، عاجز عن الاضطلاع بأي دور في استحداث تغييرات في القواعد الأخلاقية المعتمدة أو السائدة. كثيراً ما لعب الفلاسفة، في الحقيقة، مثل هذا الدور في التاريخ ـ ولكن دونما إدراك واعٍ لما هو حاصل عادةً. أمثال أولئك الرجال حاولوا إعلان، مبادئ أخلاقية شاملة، غير أنهم اضطلعوا في الحقيقة بأدوار السباقين والرواد بالنسبة إلى تغييرات كامنة في عمق مجتمعهم[45].

---

(44) المصدر السابق، ص: 67.

(45) RSM، ص: 71. يسوق ماركس فكرة مشابهة تقريباً لدى مناقشة الطابع الابتكاري للنشاط الإجرامي. نظريات فضل القيمة (تحرير بونر وبيرنز)، ص: 376.

7. الفردية، الاشتراكية، و'الجماعات المهنية'

المجابهة مع الاشتراكية

ما لبثت النظرية المطوَّرة في تقسيم العمل، ومحاولات دوركهايم اللاحقة الرامية إلى متابعة أطروحات مطروحة في الكتاب أساساً، أن تتوَّجَتْ حتمياً باستثارة مجابهة مباشرة مع مذاهب اشتراكية. وحسب شهادة موس، فإن دوركهايم كان، وهو لا يزال طالباً على مقاعد الدراسة، قد قرر تكريس حياته لدراسة 'العلاقة بين النزعة الفردية والنظام الاشتراكي'[1]. كان دوركهايم مطلعاً على مذهبي سان سيمون وبرودون في ذلك الوقت، وكان قد باشر الاطلاع على كتابات ماركس. غير أن معرفته بالنظرية الاشتراكية كانت أقرب إلى الهزال لدى كتابه تقسيم العمل. أما نوع الاشتراكية الذي كان دوركهايم الأوثق ارتباطاً به في المرحلة المبكرة من حياته الفكرية فكان متمثلاً بالنظرية الاشتراكية الديمقراطية الإصلاحية كما طرحها شيفل في كاتدرائية الاشتراكيين كاثيدرسوسيالستن (Kathedersozialisten)[2].

في كل من كتابَيْ تقسيم العمل والانتحار، كما في العديد من الكتابات الأخرى، يقوم دوركهايم بتسليط الضوء على الأزمة المعاشة في المجتمعات الحديثة. وهذه، كما يتضح من كتاب تقسيم العمل، ليست في المقام الأول أزمة ذات جذور اقتصادية، أو أزمة قابلة للحل من خلال اعتماد تدابير اقتصادية، ما يبقي ذلك النوع من البرامج

---

(1) مارسيل موس: 'مقدمة' لطبعة .Soc الأولى، ص: 32.

(2) يراجع دوركهايم كتاب الاشتراكية لشيفل في مقال 'برنامج السيد شيفل الاقتصادي' بمجلة الاقتصاد السياسي، م: 2، 1888، ص: 3 – 7.

التي تطرحها أكثرية الاشتراكيين ـ تلك البرامج المنطوية بالدرجة الأولى على إعادة توزيع الثروة عبر التحكم المركزي بالاقتصاد ـ فاشلة وقاصرة، بنظر دوركهايم، عن التقاط أهم وأخطر المشكلات التي تواجه العصر الحديث. ليست الاشتراكية إلا تعبيراً عن اعتلال صحة (malaise) المجتمع المعاصر، وتبقى، بحد ذاتها، غير مؤهلة لأن تشكل أساساً مناسباً لعملية إعادة البناء الاجتماعية الضرورية للتغلب على المرض.

يستند موقف دوركهايم من الاشتراكية إلى فرضية أن المذاهب الاشتراكية نفسها يجب أن يتم إخضاعها لنفس النوع من عملية التحليل التي تستلهمها مقاربة هذه المذاهب الخاصة لمنظومات الأفكار الأخرى: بمعنى أن النظريات الاشتراكية يجب أن تُدرس بالارتباط مع السياق الاجتماعي الذي تنبثق منه. وسعياً منه إلى مثل هذا التحليل، يبدأ دوركهايم برسم خط فاصل أولي بين 'الاشتراكية' و'الشيوعية'[(3)]. في حين أن الأفكار الشيوعية، بالمعنى الذي يضفيه دوركهايم على الكلمة، ظلت موجودة في فترات كثيرة من التاريخ، فإن الاشتراكية نتاج للماضي القريب بالذات وحده. نمطياً، ترتدي الكتابات الشيوعية أثواب مدن فاضلة (يوتوبيات) خيالية: ثمة أمثلة متنوعة لهذه الأحلام الطوباوية في مؤلفات *أفلاطون*، *توماس مور*، و*كامبانيلا*. لعل الفكرة الرئيسية الداعمة لهذه التشكيلات الطوباوية هي أن الملكية الخاصة كامنة في عمق أعماق سائر الشرور والويلات الاجتماعية. وبناءً عليه فإن الكتّاب الشيوعيين يعدون الثروة المادية خطراً أخلاقياً يجب لجمه عن طريق فرض قيود قاسية على تراكمها. وفي النظرية الشيوعية، يجري فصل الحياة الاقتصادية عن المجال السياسي: ففي جماعة أفلاطون المثالية (جمهوريته الفاضلة)، مثلاً، لا يتمتع أولئك الذين يحكمون بحق التدخل في النشاط الإنتاجي للعاملين والحرفيين، كما لا يحق للأخيرين أن يمارسوا أي تأثير أو نفوذ على صعيد إدارة دَفَّة الحكم.

سبب هذا الفصل، برأي أفلاطون، هو أن الثروة وكل ما له علاقة بها تشكل المنبع الأول للفساد العام. إنها الأداة التي تدفع المواطنين، عن طريق حفز

---

(3) يشير دوركهايم إلى وجود نوع من تأييد النظرة الأولى لهذا التمييز. فكلمة 'اشتراكية'، خلافاً لكلمة 'شيوعية' ذات جذور حديثة، عائدة إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. Soc، ص: 65. كان هذا، بالطبع، معروفاً لدى ماركس، غير انه لا يعتمد تمييزاً اصطلاحياً مطرداً بينهما.

النزعة الأنانية الفردية، إلى التصارع وتطلق النزاعات الداخلية التي تؤدي إلى خراب الدول... من الضروري، إذن، وضعها (وضع الملكية الخاصة) خارج دائرة الحياة العامة، وإبعادها قدر المستطاع عن الدولة التي لا تستطيع إلا إفسادها ودفعها إلى مهاوي الضلال[(4)].

أما الاشتراكية فهي نتاج التغييرات الاجتماعية التي حوّلت المجتمعات الأوروبية أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. في حين أن الشيوعية قائمة على الفكرة التي تقول بضرورة فصل السياسة عن الاقتصاد، فإن جوهر الاشتراكية، حسب استخدام *دوركهايم* للعبارة، هو أنها تفترض وجوب إذابة طرفي المعادلة: السياسة والاقتصاد في بوتقة واحدة. والمنطلق الأول للاشتراكية لا يتمثل بمجرد قول إن الإنتاج تجب مركزته في أيدي الدولة، بل ويدعو إلى وجوب جعل دور الدولة اقتصادياً مئة بالمئة ـ في المجتمع الاشتراكي لا بد لتدبير الاقتصاد أو إدارته من أن تشكل المهمة الأساسية للدولة. وفيما يكون النظام الشيوعي، وهو الذي يحاول أن ينأى بنفسه قدر الإمكان عن الثروة، متحلياً، عادةً، بميزة تقشفية زاهدة، فإن المذاهب الاشتراكية قائمة على ديباجة أن الإنتاج الصناعي الحديث يوفر إمكانية تحقيق وفرة في الثروة للجميع، ويبقى بلوغ الوفرة الشاملة هدفها الأول. تدعو الاشتراكية إلى 'إخضاع جميع، أو بعض، الوظائف الاقتصادية، التي هي مبعثرة الآن، لمراكز المجتمع الإدارية والواعية[(5)]'.

يتمثل هدف الاشتراكية، إذن، بتنظيم الإنتاج ومراقبته لمصلحة جميع أفراد المجتمع. إلا أنه ليس هناك، برأي *دوركهايم*، أي مذهب اشتراكي يرى وجوب تنظيم الاستهلاك مركزياً: لعل العكس هو الصحيح إذ يقول الاشتراكيون إن كل فرد يجب أن يكون حراً في توظيف ثمار إنتاجه لخدمة تحققه الفردي الخاص. أما في الشيوعية، خلافاً لذلك، فإن 'الاستهلاك هو المشاع مع بقاء الإنتاج خاصاً'. يضيف *دوركهايم* 'ثمة في الاثنتين، دون شك، ـ وهو أمر مخادع ـ نوع من الضبط والتنظيم (réglementation)، غير أن من الضروري ملاحظة أنه ـ التنظيم أو الضبط ـ يعمل

(4) Soc، ص: 68؛ الاشتراكية (بالفرنسية) (باريس، 1928)، ص: 44.
(5) Soc، ص: 54 – 55؛ الاشتراكية، ص: 25.

في اتجاهين متعاكسين. إحداهما تستهدف إضفاء الصفة الأخلاقية على الصناعة من خلال ربطها بالدولة، والثانية ترمي إلى إضفاء الصفة الأخلاقية على الدولة عبر إقصائها عن الصناعة[6]،.

باتت علاقة هذا التحليل بنظيره الوارد في تقسيم العمل واضحة الآن. إن الشيوعية عقيدة متناسبة مع، ومنبثقة أساساً من داخل، مجتمعات ذات مستويات متدنية من تطور ظاهرة تقسيم العمل. والنظرية الشيوعية تحافظ على مفهوم أن كل فرد، أو كل عائلة، منتج كلي عام؛ وبما أن الجميع ينتجون من حقول متشابهة، ونظراً لأن جميع مهامهم العملية متشابهة، فليس ثمة أي نوع من التبعية التعاونية العامة في الإنتاج. هذا هو نوع المجتمع الذي لم يتقدم فيه التخصص المهني كثيراً:

> في اليوتوبيا (مجتمع الاحلام) كل يعمل بطريقته، كما يراها مناسبة، ملزم هو فقط بألا يبقى متبطلاً... ونظراً لأن الجميع يقومون بالعمل نفسه - أو العمل نفسه تقريباً - فليس ثمة أي تعاون للتنظيم أو الضبط. الشيء الوحيد هو أن ما أنتجه أي شخص لا يخصه هو. لا يستطيع أن يتصرف به كما يشاء. يسلمه إلى الجماعة ولا يستهلكه إلا حين يستفيد منه المجتمع جماعياً[7]،.

أما الاشتراكية فهي، بالمقابل، صيغة نظرية لم يصبح انبثاقها ممكناً إلا في مجتمعات ذات مستويات عالية من تطور تقسيم العمل. إنها نوع من الرد على الحالة المرضية لتقسيم العمل في المجتمعات الحديثة، وتدعو إلى اعتماد تنظيم اقتصادي قائم على إعادة هيكلة النشاط الإنتاجي للجماعة. ويشدد *دوركهايم* على أن علينا أن نفهم أن النظرية الاشتراكية لا تقترح مفهوم وجوب إخضاع الاقتصاد للدولة؛ لعل الأنسب هو دمج الدولة والاقتصاد معاً، ومن شأن مثل هذا الدمج أن يستأصل من الدولة الطابع 'السياسي' تحديداً.

> في مذهب ماركس، مثلاً، نرى أن الدولة كما هي - أي بمقدار ما لها من دور محدد، وتمثل مصالح فريدة suigeneris تكون أسمى من نظيرتها في التجارة

---

(6) Soc، ص: 71 و70؛ الاشتراكية، ص: 48 و47.
(7) Soc، ص: 71.

والصناعة، في التقاليد التاريخية، في العقائد المشتركة وذات طبيعة دينية أو غيرها، إلخ.. لن تعود موجودة. أما الوظائف السياسية الخالصة، التي هي اليوم مجالها الخاص، لن تعود متمتعة بأي علة وجود، ولن يبقى سوى وظائف اقتصادية[8].

ليس الصراع الطبقي، برأي دوركهايم متأصِّلاً في المذاهب الأساسية للاشتراكية. صحيح، بالطبع، أن دوركهايم يعترف بأن أكثر الاشتراكيين ـ ولاسيما ماركس ـ يرون بلوغ أهدافهم مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بقَدَر الطبقة العاملة. إلا أن تأييد مصالح الطبقة العاملة مقابل مصالح البرجوازية، ليس في الحقيقة، كما يقول دوركهايم، إلا أمراً ثانوياً نسبة إلى هاجس الاشتراكية وهمه الأول المنصب على تحقيق الضبط الممركز للإنتاج. برأي الاشتراكيين يتمثل العامل الأول المؤثر في وضع الطبقة العاملة بعدم كون نشاطها الإنتاجي موجهاً نحو تلبية حاجات المجتمع ككل، بل نحو تحقيق مصالح الطبقة الرأسمالية. ويترتب على هذا، بنظر الاشتراكيين، أن الطريقة الوحيدة للتغلب على الطابع الاستغلالي للمجتمع الرأسمالي هي إلغاء الطبقات من أساسها. إلا أن الصراع الطبقي هو بكل بساطة الأداة التاريخية التي يمكن استخدامها لبلوغ أهداف أكثر أساسية. 'ليس تحسين أحوال العمال، إذن، هدفاً خاصاً؛ ليس إلا أحد النتائج التي يتعين بالضرورة أن يتمخض عنها ربط الفعاليات الاقتصادية بأجهزة المجتمع الإدارية[9]'.

من أكثرية النواحي تقدم الشيوعية والاشتراكية، إذن، تناقضاً محدداً. غير أن هناك اعتباراً مهماً واحداً تكونان متقاطعتين بشأنه؛ كلتاهما حريصتان على إصلاح الأوضاع التي تصبح فيها مصالح الفرد طاغية على مصالح الجماعة. 'كلتاهما مسيَّرتان بهذا الدافع المزدوج حيث لا تكون اليد الطليقة للأنانية كافية لإنتاج نظام اجتماعي على نحوٍ آلي، ولا بد، من الجهة الأخرى، من أن تكون كَفَّة الحاجات الجماعية راجحة على كفة الراحة الفردية[10]'. ولكن التماهي بين الطرفين حتى هنا بعيد عن أن يكون كاملاً. تسعى الشيوعية إلى الإجهاز على الأنانية إجهازاً كاملاً، في

(8) Soc، ص: 57.
(9) Soc، ص: 60؛ الاشتراكية، ص: 33.
(10) Soc، ص: 75.

حين أن الاشتراكية 'لا ترى خطورة إلا في الاستحواذ الفردي على المشروعات الاقتصادية الكبرى المستحدثة في لحظة معينة من لحظات التاريخ[11]'. تاريخياً، كانت طفرة الأفكار الشيوعية في القرن التاسع عشر تبشيراً بالتطور اللاحق للنظريات الاشتراكية وباتت متشابكة معها جزئياً. 'هكذا انفتحت الاشتراكية على الشيوعية؛ تولت الاضطلاع بدور فيها مع اتباعها في الوقت نفسه لبرنامجها الخاص. بهذا المعنى كانت بالفعل وريثة الشيوعية، ونجحت، دون أن تكون مشتقة منها، في استيعابها مع بقائها متميزة[12]'. يقول *دوركهايم* إن هذا اللبس هو الذي يدفع الاشتراكيين في الكثير من الأحيان إلى الوقوع في خطأ رؤية 'الثانوي جوهرياً'. بمعنى أنهم 'لا يتجاوبون إلا مع الميول السخية الكامنة في الشيوعية'، ويكرسون معظم جهودهم لمحاولة 'تخفيف أعباء العمال، التعويض باللبرلة والمكتسبات الحقوقية عما هو بائس في وضعهم'. ليست هذه، بالطبع، محاولات غير مرغوبة كلياً؛ إلا أنها 'تنحرف عن الهدف الذي يجب علينا أن نبقى مركزين أنظارنا عليه....[13]'. إن النمط الذي يعتمدونه في طرح المشكلة يروغ من الطبيعة الحقيقية للقضايا المتضمنة[14]. إلا أن الاشتراكية حركة ذات أهمية أولى في العالم الحديث، كما يرى *دوركهايم*، لا لأن الاشتراكيين - أقله الأكثر تبحراً بينهم، مثل سان سيمون وماركس - مدركون بوعي لحقيقة أن المجتمع المعاصر مختلف بتميز عن الأنماط التقليدية للتنظيم الاجتماعي، وحسب، بل ولأنهم نجحوا في صياغة برامج شاملة لإنجاز عملية إعادة التنظيم الضرورية للتغلب على الأزمة التي تمخض عنها الانتقال من القديم إلى الجديد. إلا أن جملة الخطط والسياسات التي اقتُرحت من قبل الاشتراكيين غير ملائمة لعلاج الوضع الذي كانوا موفقين، جزئياً، في تشخيصها.

دور الدولة

على الرغم من أن *دوركهايم* يرفض صراحة ضرورة إعادة هيكلة المجتمع المعاصر

---

(11) Soc، ص: 75.
(12) Soc، ص: 91.
(13) Soc، ص: 92.
(14) Soc، ص: 104 – 105.

وتنظيمه على أساس ثورة طبقية، فإنه يتنبأ فعلاً بتوجه محدد نحو اختفاء الانقسامات الطبقية[15]. تبقى صيانة حقوق الوراثة عاملاً أساسياً داعماً للانقسام الطبقي بين 'الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع'، بين طبقتي العمل ورأس المال: فالانتقال الوراثي للثروة يسمح باستمرار مركزة رأس المال في أيدي قلة[16]. ويسلّم دوركهايم أيضاً بالحاجة إلى توسيع برامج الرخاء وغيرها من التدابير التي من شأنها تلطيف شروط الحياة المادية للفقراء ويقرر دوركهايم بأن هذا كله غير ممكن إلا على أساس تنظيم الاقتصاد (الذي لا ينبغي، بأي من الأحوال، وضعه بأيدي الدولة وحدها، حسب رأي دوركهايم)[17].

غير أن إعادة التنظيم على الصعيد الاقتصادي وحده ستؤدي إلى مفاقمة، بدلاً من حل، الأزمة المنتصبة في وجه العالم الحديث، لأن هذه أزمة أخلاقية ـ معنوية أكثر منها اقتصادية. والهيمنة المتعاظمة للعلاقات الاقتصادية المترتبة على تدمير زحمة المؤسسات الدينية التقليدية التي كانت الخلفية الأخلاقية للصيغ المجتمعية السابقة، هي بالتحديد المنبع الرئيسي للاغتراب والضياع في المجتمع المعاصر. وحين تخفق في فهم هذه الحقيقة، فإن الاشتراكية لا تقدم أي حلول للأزمة الحديثة أكثر ملاءمة من تلك التي يقدمها الاقتصاد السياسي الأصولي (الأرثونكسي). ومع بقائهم متناقضين في أكثرية القضايا، نجد أن كلاً من الاشتراكيين ومنظري الاقتصاد يتقاسمون مميزات مشتركة معينة: الطرفان، كلاهما، يعدان التدابير الاقتصادية طريق أو مفتاح المجتمع الحديث للتغلب المحتمل على الصعوبات الحالية. كلاهما يؤمنان بإمكانية وأفضلية اختزال دور الدولة إلى حده الأدنى. يرى أساتذة الاقتصاد إطلاق يد السوق إلى المدى الأقصى، بما لا يبقي للدولة سوى دور فرض تطبيق العقود؛ ويحلم الاشتراكيون بحصر الحكومة في إطار تنظيم السوق من خلال التحكم الممركز بالإنتاج. 'إلا أن الفريقين ينكران عليها (على الدولة)

---

(15) انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 315 – 317.
(16) PECM، ص: 213.
(17) 'العائلة الزوجية' (بالفرنسية)، PR، م: 91، 1921، ص: 10 وبعدها.

صلاحية إخضاع أجهزة اجتماعية أخرى لسيطرتها وصولاً إلى إذابتها في بوتقة أهداف تتجاوزها[18].

يتعين على الدولة، في تصور دوركهايم، أن تضطلع بدور أخلاقي جنباً إلى جنب مع دور اقتصادي؛ والتخفيف من مرض (malaise) العالم الحديث يجب التماسه في تدابير هي عموماً أخلاقية ـ معنوية أكثر منها اقتصادية. والوضع المهيمن لمرجعية الدين في الأنماط السابقة للمجتمع كان يزود جميع الشرائح بنوع من الأفق لتطلعاتها، ناصحاً الفقراء بقبول قَدَرهم وموجهاً الأغنياء نحو أداء واجباتهم المتمثلة برعاية شؤون غير الميسورين[*] ومع أن هذا النظام كان قمعياً، حاصراً أفعال البشر وطاقاتهم في حدود ضيقة، فإنه ظل يضفي على المجتمع وحدة معنوية متينة. لعل المشكلة الاستثنائية الخاصة التي تواجه العصر الحديث هي العمل على التوفيق بين الحريات الفردية الخارجة من رحم تفكك المجتمع التقليدي وصيانة التحكم الأخلاقي الذي يشكل الأساس الفعلي الذي يقوم عليه وجود المجتمع بالذات.

يشكل تحليل دوركهايم للدولة، وطبيعة المشاركة السياسية في أي كيان سياسي ديمقراطي نواة تصوره للتوجه المحتمل لسيرورة تطور المجتمعات المعاصرة. يشير دوركهايم إلى أن فكرة 'ما هو سياسي' تفترض مسبقاً نوعاً من القسمة بين الحاكم والمحكوم، وسمة أولية، بالتالي، للمجتمعات الأكثر تطوراً: أما في المجتمعات الأبسط فإن الأجهزة المتخصصة للإدارة تكاد أن تكون معدومة. غير أن وجود السلطة بوصفها سلطة لا يمكن عَدُّه المعيار الوحيد للاستدلال على حضور التنظيم السياسي. فأي رابطة قرابة ليست، مثلاً، مجتمعاً سياسياً، رغم احتمال امتلاكها لفرد أو جماعة محددين في السلطة، مثل البطريرك أو مجلس المسنين. كذلك يرفض دوركهايم فكرة أن إشغال مساحة جغرافية محددة ميزة ضرورية لوجود الدولة (وهي فكرة يوليها فيبر قدراً كبيراً من الاهتمام). فنشوء وتطور أقاليم محددة بوضوح ليسا إلا من الأحداث المتأخرة في التاريخ: لا يمكن إضفاء أي أهمية

(18) Su، ص: 255؛ LS، ص: 284.

(*) العائلات المستورة بلغة فقهائنا ـ المترجم

جوهرية على هذا التطور في تحديد ما إذا كان مجتمع معين مجتمعاً سياسياً أم لا، رغم أنه ـ التطور ـ سمة مميزة للمجتمعات البدوية الكبرى التي كانت بنيتها بالغة التعقيد أحياناً'[19]. وبالمقابل، فإن عائلات كثيراً ما درجت على حيازة مساحات محددة بدقة عائدة إليها وحدها.

ثمة مفكرون سياسيون حاولوا اعتماد حجم الكتلة السكانية مؤشراً دالاً على وجود المجتمع السياسي. ويرى *دوركهايم* أن هذا غير مقبول، إلا أنه يوحي بشيء يشكل سمة ضرورية لأي مجتمع سياسي: ألّا يكون المجتمع المعني مجرد وحدة قرابية وحيدة، بل مؤلفاً من مجموعة عائلات أو جماعات فرعية. 'علينا، إذن، أن نعرف المجتمع السياسي بوصفه مجتمعاً متشكلاً من اتحاد عدد أكبر أو أصغر من المجموعات الاجتماعية الثانوية، تكون خاضعة لسلة واحدة هي نفسها ليست خاضعة لأي سلطة أخرى أعلى، تؤسس أصولاً'[20]. يرى *دوركهايم* عدم جواز جعل كلمة 'دولة' مقترنة بالمجتمع السياسي ككل، بل وجوب حصرها بالدلالة على تنظيم الموظفين والرسميين الذي هو أداة تركيز المرجعية الحكومية.

إن مكوِّنات تحليل *دوركهايم* الثلاث هي، إذن، وجود سلطة مؤسَّسة، ممارسة في إطار مجتمع متمتع، أقله، بقدرٍ معين من التمايز البنيوي، ومطبَّقة من قبل فريق مميَّز من الموظفين. وإذ يشير إلى هذه السمات المميزة، يحاول *دوركهايم* أن يفصل موقفه ووجهة نظره عن التيارات الفكرية الرئيسية التي يراها عارضة نظريات مناقضة عن الدولة والمجتمع: المثالية الهيغلية من ناحية وكل من النفعية والاشتراكية من الناحية المقابلة. ليست الدولة 'أسمى' من المجتمع ولا هي مجرد عالة متطفلة على المجتمع إذا كانت تقوم بأي شيء أكثر من تنظيم وضبط العلاقات الاقتصادية الخالصة. وبرأي *دوركهايم*، فإن الدولة تضطلع، ويحب عليها أن تضطلع، بوظائف أخلاقية (مفهوم يراه متميزاً عن كل من الاشتراكية والنفعية)، غير أن هذا لا يستتبع، من الجهة الأخرى، إخضاع الفرد للدولة كما هو مطروح عند هيغل (برأي *دوركهايم*).

---

(19) PECM، ص: 43.
(20) PECM، ص: 45؛ دروس السوسيولوجيا (بالفرنسية) (باريس، 1950)، ص: 55.

الديمقراطية والتجمعات المهنية

كما يبين دوركهايم في كتابه تقسيم العمل، يبقى النزوع الرئيسي للتطور، مع صيرورة المجتمعات أكثر تعقيداً، متجهاً نحو التحرير التدريجي للفرد من الانصياع للوجدان الجماعي. ومقترناً بهذه السيرورة، ثمة انبثاق مُثُل أخلاقية تؤكد حقوق الكائن البشري الفرد وكرامته. من شأن الأمر أن يبدو للوهلة الأولى محدِثاً اعتراضاً مستحيلاً على توسيع نطاق فعاليات الدولة. صحيح بوضوح، كما يقول دوركهايم أن الدولة تميل إلى أن تزداد أهمية مع التنامي المتصاعد لمستوى تقسيم العمل: يشكل نمو الدولة سمة أخلاقية من سمات التطور المجتمعي[21]. إلا أن هذا التعارض الظاهري يتم حله عن طريق تفهم حقيقة أن الدولة، في المجتمعات الحديثة، هي المؤسسة المسؤولة بالدرجة الأولى عن توفير وحماية جملة هذه الحقوق الفردية. وهكذا فإن توسع الدولة مرتبط ارتباطاً مباشراً بتقدم النزعة الفردية الأخلاقية ـ المعنوية ومع تنامي تقسيم العمل. غير أن أي دولة حديثة لا تتصرف فقط بوصفها ضامنة حقوق المواطنة ومديرتها. فتأبيد سلسلة من المنافسات الدولية شكل حافزاً لتطور معتقدات مشتركة ذات علاقة بالأمة بوصفها جماعة (النزعة الوطنية، الكبرياء القومية). وفي حين أن القومية ليست، برأي دوركهايم، إلا ثانوية من حيث الأهمية في المجتمعات الحديثة[22]، فإنها تميل إلى التمخض عن نوع من الصراع بين الانتماء إلى المثل القومية والنزعة الإنسانية الشاملة المتأصلة في مفاهيم المساواة والحرية الفرديتين التي باتت راسخة الجذور في أيامنا. وليس عصياً على الإدراك، بالمقابل، أن من شأن الكبرياء القومية أن تغدو في المستقبل أداة موظفة لخدمة المثل الإنسانية العامة[23].

---

(21) وكما لوحظ من قبل (ص: 138؛ هامش: 49) فإن دوركهايم يؤكد عدم وجود أي علاقة شاملة بين المجتمع والدولة: 'أنواع المجتمعات لا يجوز خلطها بالأنماط المتباينة للدولة... أي تغيير في نظام حكم أي دولة لا يستوجب بالضرورة تغييرات في النمط السائد للمجتمع'. إنه أحد عناصر نقد دوركهايم لمونتسكيو. انظر مونتسكيو وروسو (آن آربور، 1965)، ص: 33 وأمكنة أخرى.

(22) قد يتخذ شكلاً فلسفياً، كما في النزعة العسكرية الألمانية. انظر تحليل دوركهايم لكتاب ترايتشيكه بعنوان السياسة في 'ألمانيا تحت الجميع'، (باريس، 1915).

(23) PECM، ص: 73 – 75؛ انظر التعليم الأخلاقي (نيويورك، 1961)، ص: 80 – 81، حيث يقول دوركهايم إن الدولة يمكن 'فهمها بوصفها تجسيداً جزئياً لفكرة الإنسانية'.

من منطلق هذا التحليل، ألا يمكن أن يفضي التوسع المتزايد لفعاليات الدولة مع الزمن إلى نقطة تصبح معها طغياناً؟ يقر دوركهايم بأن هذا وارد. من شأن الدولة أن تصبح جهازاً قمعياً، معزولاً عن مصالح جماهير المجتمع المدني. ويمكن لهذا أن يحدث إذا لم يتم تطوير الجماعات الثانوية التي تتوسط بين الفرد والدولة بقوة: فقط حين تكون هذه ذات حيوية كافية لموازنة الدولة يمكن توفير الحماية لحقوق الفرد. إن هذا التأكيد للحاجة إلى التعددية هو الذي يشكل جسراً بين نظرية دوركهايم للدولة من جهة وتصوره للديمقراطية من جهة ثانية، ومنه مع ندائه الداعي إلى نهضة الروابط المهنية (المؤسسات التعاونية corporations).

يرفض دوركهايم المفهوم التقليدي للديمقراطية، بمقدار ما تنطوي على الإشراك المباشر للكتلة السكانية في الحكم.

> باستثناء القبائل الصغيرة الأقل تقدماً، ليس ثمة أي مجتمعات تتم فيها ممارسة الحكم بالاشتراك المباشر للجميع: إنه على الدوام بأيدي أقلية ما مختارة إما بالولادة أو بالانتخاب؛ من شأن نطاقها (نطاق الأقلية) أن يكون واسعاً أو ضيقاً تبعاً للظروف، إلا أنها لا تشكل أبداً أكثر من حلقة محدودة من الأفراد[24].

وحسب تعبير دوركهايم يكون أي مجتمع ديمقراطياً بهذا القدر أو ذاك بمقدار ما يكون ثمة تواصل ثنائي الاتجاه بين الدولة ومستويات المجتمع الأخرى. هناك، برأي دوركهايم، نتيجة استثنائية الأهمية تتدفق من وجود النظام الديمقراطي ألا وهي أن تسيير الحياة الاجتماعية يتخذ طابعاً مباشراً وموجَّهاً. حشد من مناحي الحياة التي كانت فيما مضى خاضعة لحكم العادة أو العرف البعيدين عن التفكير لا تلبث أن تصبح أهدافاً للتدخل من جانب الدولة. إن الدولة منخرطة في الحياة الاقتصادية، في إدارة القضاء، في التعليم، بل وحتى في تنظيم الفنون والعلوم.

وهكذا فإن دور الدولة في النظام الديمقراطي ليس محصوراً بتلخيص الآراء والعواطف المنتشرة على نحوٍ مبعثر وغير تأملي بين جماهير الكتلة السكانية والتعبير عنها. فدوركهايم يصف الدولة بأنها الأنا الاجتماعية (أي 'الوعي')، مع بقاء

(24) PECM، ص: 85؛ دروس السوسيولوجيا، ص: 103.

الوجدان الجماعي ككل 'العقل' الاجتماعي (بمعنى تضمنه عدداً كبيراً من أنماط الفكر العادية، الانعكاسية). وهكذا فإن الدولة كثيراً ما تكون منبع آراء جديدة، وتتولى قيادة المجتمع بمقدار ما تخضع لقيادته. وفي تلك المجتمعات التي لا تضطلع فيها الدولة بمثل هذا الدور التوجيهي، من شأن النتيجة أن تكون استنقاعاً وركوداً يكاد يوازي بضخامته ما تعاني منه مجتمعات قابعة تحت نير التقاليد. في المجتمعات الحديثة، حيث تم تبديد تأثير التقاليد المقيدة إلى حدٍّ كبير، ثمة عدد غير قليل من الأبواب المفتوحة للتعبير عن الروح النقدية، كما أن التغييرات على أصعدة الفكر والمزاج لدى الجماهير متكررة: إذا اكتفت الحكومة بمجرد عكس هذه التغييرات، فإن النتيجة هي حالة من القلق والتأرجح في المجال السياسي، حالة لا تفضي إلى أي تغيير ملموس. صحيح أن تغييرات سطحية كثيرة تتم، ولكنها تلغي بعضها البعض: 'تلك المجتمعات العاصفة جداً على السطح غالباً ما تكون راسفة في أغلال الروتين'[25]. ومثل هذه الحالة تميل إلى أن تسود في ظل الظروف التي يكون فيها شح على صعيد الجماعات الثانوية المتوسطة فيما بين الفرد والدولة. وهذه الحالة نفسها التي يمكن، عند توفر دولة قوية، أن تفضي إلى نظام استبدادي قائم على الطغيان، من شأنها أن تتمخض عن عدم استقرار دائم حيثما تكون الدولة ضعيفة.

حتى قبل نشر كتاب تقسيم العمل، توصل دوركهايم إلى استنتاج أن على الروابط والجمعيات المهنية أن تلعب دوراً أكبر في المجتمعات المعاصرة مقارنةً بما هو موجود[26]. ومع أن هذه الأطروحة غير مطورة تفصيلاً في الكتاب، فإن من غير الصعب إدراك العلاقة بينها وبين تحليل تقسيم العمل الاغترابي الوارد في العمل[27].

---

(25) PECM، ص: 94. لم يكن دوركهايم غافلاً تماماً عن وجود الصراع كما يؤكد في أحيان كثيرة؛ انظر، مثلاً، انتقاده لمونتسكيو الذي يخفق في رؤية أن 'كل مجتمع ينطوي على عوامل متصارعة، لا لشيء إلا لأنه انبثق تدريجياً من صيغة سابقة ومتوجه نحو صيغة مستقبلية'. مونتسكيو وروسو، ص: 59.

(26) يناقش دوركهايم دور الجمعيات المهنية في 'العائلة الزوجية'، التي هي محاضرة أساساً أُلقيت للمرة الأولى في 1892. وهذه المحاضرة لم تجد طريقها إلى النشر حتى عام 1921 (RP، ج: 91، ص: 1 – 14).

(27) خطط دوركهايم لعمل أراد إنجازه بعد تقسيم العمل، معالجاً بالتحديد موضوع أهمية الجمعيات المهنية، غير أن هذا المشروع لم يُنفذ. انظر مقدمة الطبعة الثانية لكتاب تقسيم العمل ص: 1.

إن الاغتراب حاضر في النظام المعني بمقدار ما يكون الاندماج الأخلاقي غائباً عن 'البؤرة المركزية' لتقسيم العمل ـ نقاط الاتصال والتبادل فيما بين الشرائح المهنية المختلفة. لعل إحدى الوظائف الأولى للروابط المهنية هي تعزيز الضبط الأخلاقي لهذه النقاط، وصولاً إلى تدعيم التضامن العضوي. إنها مهمة يتعذر إنجازها من قبل العائلة في المجتمعات الحديثة، لأن العائلة تغدو محصورة بوظائفها الخاصة على نحوٍ متزايد. ولعل الجماعة المهنية هي الوحيدة 'القريبة من الفرد قرباً كافياً يمكّنه من التعويل المباشر عليها، والدائمة دواماً يكفي لتزويده بأفق'[28]. هذا ويقر دوركهايم بأن من الواضح أن النوع القديم من النقابة المهنية، ذلك الذي كان موجوداً في العصور الوسطى، قد اختفى تماماً. والنقابات الموجودة اليوم هي على العموم ذات تنظيم فضفاض أكثر، وتلبي الحاجات الاجتماعية الضرورية، لأنها في نزاع دائم مع أرباب العمل:

> يكاد فريقا أرباب العمل والعمال، في علاقة أحدهما بالآخر، أن يكونا في وضعية دولتين مستقلتين تماماً، ولكن على مستويين غير متكافئين من السلطة والنفوذ. وهما يستطيعان، مثل الدول، أن يبرما عقوداً فيما بينهما من خلال حكومتهما. غير أن هذه العقود لا تعبر إلا عن الحالة المعينة للنفوذ الاقتصادي لدى كل من الطرفين، مثلما لا تعبر المعاهدات المعقودة بين الأطراف المتحاربة سوى عن الحالة المعينة للقوة الاقتصادية لدى هذه الأطراف. إنها تكرس وضعاً لواقع، ولكنها لا تستطيع أن تجعله وضعاً قانونياً[29].

من الضروري، تبعاً لذلك، إعادة تأسيس الروابط المهنية بوصفها جماعات مؤسسة قانونياً مؤهلة لـ 'لعب دور اجتماعي بدلاً من الاكتفاء بالتعبير عن خلائط مختلفة من المصالح الجزئية الخاصة'.

يبقى دوركهايم عازفاً عن تقديم أي عرض تفصيلي لكيفية هيكلة الجماعات المهنية. غير أنها لن تكون مجرد صيغة تم إحياؤها للنقابة الوسيطية؛ من الممكن إخضاعها لإشراف الدولة القانوني الإجمالي، رغم بقائها متمتعة بدرجةٍ عالية من

(28) 'العائلة الزوجية'، ص: 18.
(29) DL، ص: 6؛ DTS، ص: 7 – 8 (مقدمة).

الاستقلال الداخلي؛ من شأنها أن تكون متمتعة بصلاحية حل النزاعات بين أعضائها من ناحية ونسبة إلى جماعات مهنية أخرى من ناحية ثانية؛ ومن شأنها أن تبقى بؤرة باقة منوعة من النشاطات والفعاليات التعليمية والترفيهية[30]. ومن شأنها أيضاً أن تضطلع بدورٍ مهم في النظام السياسي على نحوٍ مباشر. ولعل من الممكن إرجاع أحد أسباب قابلية التطاير السطحية لبعض المجتمعات الحديثة إلى سيادة التمثيل المباشر في النظام الانتخابي، التي تحكم تقييد الممثلين المنتخبين بأمزجة الناخبين. كما أنّ من الممكن التغلب على هذا الخلل عن طريق اعتماد نظام انتخابي على مرحلتين أو أكثر، تكون فيه الجماعات المهنية الوحدات الانتخابية الرئيسية الوسيطة.

وليست هذه الاقتراحات، برأي *دوركهايم*، مجرد أحلام يقظة، بل هي متناغمة مع توصيفه لحسم الصيغ الاجتماعية 'الطبيعية' الواردة في القواعد. بمعنى أن تطور الجماعات المهنية إن هو إلا مبدأ منبثق من التقسيم المعقد للعمل.

> يؤدي غياب المؤسسات التعاونية كلها، إذن، إلى إحداث فجوة في تنظيم شعب كشعبنا، فجوة تصعب المبالغة في تقدير خطورتها. إن منظومة كاملة من الأجهزة الضرورية في السير الطبيعي للحياة العامة هي المفتقدة... عندما تكون الدولة البيئة الوحيدة التي يعيش الناس فيها حياتهم الجماعية، فإن هؤلاء الناس لا يلبثون حتماً أن يفقدوا أسباب التواصل، أن يصبحوا منعزلين، فيبدأ المجتمع بالتفكك. ليست صيانة الأمة ممكنة إلا إذا كانت ثمة سلسلة كاملة من الجماعات الثانوية المقحمة بين الدولة والفرد بحيث تكون قريبة من الأخير قرباً يكفي لشده بقوة إلى مجال الفعل وجذبه، على هذا النحو إلى قلب التيار العام للحياة الاجتماعية. وقد أوضحنا للتو مدى ملاءمة الجماعات المهنية للاضطلاع بهذا الدور، وذلك هو قَدَرها[31].

---

(30) PECM، ص: 28 وبعدها إضافةً إلى ص: 103 – 104؛ Su، ص: 378 – 382؛ DL، ص: 24 – 27.

(31) DL، ص: 29 و28. انظر أريك آلارنت: 'إميل دوركهايم: مساهمته في السوسيولوجيا السياسية'، دفاتر كولن في السوسيولوجيا والسايكولوجيا الاجتماعية (بالألمانية)، م: 20، 1968، ص: 1 – 16.

8. الدين والانضباط الأخلاقي ـ المعنويّ

في كتاباته الأبكر يعلق دوركهايم على أهمية الدين في المجتمع، مقراً بأنه المنبع الأصلي لسائر الأفكار المطوّرة لاحقاً على مختلف الأصعدة الأخلاقية، الفلسفية، العلمية والقضائية. وفي كتاب تقسيم العمل يلخص الأطروحة التي تقول إن أي عقيدة تشكل جزءاً من الوجدان الجماعي تميل إلى ارتداء نوع من الثوب الديني، على الرغم من أن هذه ليست مطروحة في ذلك العمل إلا بوصفها 'احتمالاً قوي الورود' يتطلب مزيداً من البحث[1]. غير أن إقرار دوركهايم بالأهمية المحتملة للدين نسبة إلى تأثير الوجدان الجماعي في المجتمع يقابله ويوازنه نوع من إدراك حقيقة أن التغييرات العميقة بالذات لم تحدث إلا مع انبثاق النمط الاجتماعي الحديث. ويبقى دوركهايم ثابتاً في تأييده للاستنتاج، الذي تم التوصل إليه في محطة مبكرة من حياته الفكرية، والذي يقول: إن كلاً من 'المدافعين عن النظريات الاقتصادية القديمة مخطئون في الاعتقاد بأن التنظيم غير ضروري اليوم' و'الاعتذاريين المسوِّغين للمؤسسة الدينية مخطئون في الاعتقاد بأن من شأن تنظيم الأمس أن يكون مفيداً اليوم'[2]. ليست الأهمية المتراجعة للدين في المجتمعات المعاصرة إلا نتيجة ضرورية من نتائج الأهمية المتضائلة للتضامن الميكانيكي:

> الأهمية التي نضفيها، هكذا، على سوسيولوجيا الدين لا توحي على الإطلاق بأن على الدين أن يلعب في مجتمعات اليوم الدور نفسه الذي كان يضطلع به في أزمان أخرى. ولعل الاستنتاج المعاكس هو الصحيح، بمعنى من المعاني.

---

(1) DL، ص: 169.
(2) DL، ص: 383.

وتحديداً لأن الدين ظاهرة قديمة وأساسية، فإنه ملزم بأن ينصاع أكثر فأكثر لجملة الصيغ الاجتماعية التي تمخض عنها[3].

يعترف دوركهايم بأنه لم يصبح حتى عام 1895 كامل الوعي والإدراك لأهمية الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية. وتبعاً لشهادته الخاصة، فإن هذا الاستيعاب لمدى أهمية الدين، الذي يبدو، إلى حدٍّ كبير، محصلة اطلاعه على مؤلفات أساتذة الأنتروبولوجيا الإنجليز، ما لبث أن دفعه إلى إعادة تقويم كتاباته السابقة من أجل تسليط الأضواء على مضاعفات هذه الرؤى الجديدة[4]. إن التفسير التقليدي للأمر هو أن دوركهايم انتقل من الموقع 'المادوي' نسبياً الذي يُفترض أنه كان فيه في كتاب تقسيم العمل، باتجاه وجهة نظر شديدة القرب من 'المثالية'. إلا أن هذا مضلِّل، إذا لم يكن خاطئاً من ألفه إلى يائه، وهو سوء تفسير لآراء دوركهايم نابع، جزئياً، من النزوع المتكرر لكتاب ثانويين إلى دمج تحليل دوركهايم الوظيفي والتاريخي بطريقةٍ غريبة حقاً عن فكر دوركهايم[5]. كثيراً ما يكرر دوركهايم، لعله يضاهي ماركس في هذا التكرار، تشديده على الطبيعة التاريخية للإنسان، وتأكيده لحقيقة أن التحليل السببي للتطور التاريخي جزء لا يتجزأ من السوسيولوجيا: 'ليس التاريخ الإطار الطبيعي للحياة الإنسانية وحسب؛ إن الإنسان هو من صنع التاريخ. إذا ما أقدم المرء على فصل البشر عن التاريخ، إذا ما حاول المرء إدراك الإنسان خارج الزمن، جامداً بلا حراك، فإنه يجرده من طبيعته[6]'. الكتلة النظرية الرئيسية الكامنة المقدَّمة

(3) مقدمة الـ AS، ج: 2، 1897 – 1898، في كورت هـ. فولف: إميل دوركهايم وآخرون مقالات عن السوسيولوجيا والفلسفة (نيويورك، 1964)، ص: 352 – 353.

(4) رسالة إلى رئيس تحرير مجلة السوسيولوجيا الجديدة (بالفرنسية)، ص: 613.

(5) يتعامل بارسونز مع كتابات دوركهايم كلها بوصفها هجمة أحادية على 'مشكلة النظام'؛ في حين أن التوجه الرئيسي لعمل دوركهايم هو نحو تحليل الأشكال المتغيرة للتضامن الاجتماعي عبر مسيرة التطور المجتمعي. بارسونز خصوصاً ص: 309 و315 – 316. يُضاف أن دوركهايم يؤكد أن عمله ليس سعياً إلى 'معاملة السوسيولوجيا في جنس' بل محصور بـ 'طائفة واضحة الحدود من الوقائع' التي هي 'قواعد أخلاقية أو عملية'. 'السوسيولوجيا في فرنسا القرن التاسع عشر'، مجلة بلو، م: 13، 1900، القسم: 2، ص: 648.

(6) 'مقدمة للأخلاق'، RP، ج: 89، 1920، ص: 89. عن آراء دوركهايم حول العلاقة بين التاريخ والسوسيولوجيا، انظر مراجعته لثلاث مقالات عن طبيعة التاريخ (اثنتان منها لكروتشة وسوريل)، AS، م: 6، 1901 – 1902، ص: 123 – 125. انظر أيضاً بيلا: 'دوركهايم والتاريخ، في نسبت، إميل دوركهايم'، ص: 135 – 176. انظر أيضاً الفصل15 من هذا الكتاب ص: 344 وما بعدها.

في كتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية وظيفية من حيث الطابع؛ بمعنى أنها تخص الدور الوظيفي للدين في المجتمع. غير أن كتاب الأشكال الأولية ينبغي أيضاً أن يُقرأ وراثياً، نسبة إلى سلسلة التغييرات العميقة التي جعلت المجتمعات الحديثة شديدة الاختلاف في الشكل عن الأنماط السابقة. في نقده لتونيس، مطلع حياته الفكرية، يؤكد دوركهايم أن ليس هناك أي قطيعة مطلقة بين التضامن الميكانيكي ونظيره العضوي: فالنمط الثاني لا يقل افتراضاً مسبقاً للضبط الأخلاقي عن الأول، رغم تعذر كون هذا الضبط من النوع التقليدي. أما أهمية فهم دوركهايم الجديد للدين، كما جرى تطويره في كتاب الأشكال الأولية، فتكمن في أنه يفضي إلى نوع من توضيح طبيعة هذه الاستمرارية بين الأشكال التقليدية للمجتمع ونظيرتها الحديثة. 'إذا أراد المرء أن يفهم هذه الأشكال الجديدة، فإن عليه أن يربطها بجذورها الدينية، ولكن دون خلطها بالظواهر الدينية، بصريح التعبير'[7].

لا مجال للشك، بطبيعة الحال، في أن ذلك يتيح لدوركهايم، في الوقت نفسه، فرصة تسليط الأضواء على أطروحات معينة في تحليله للمجتمعات الحديثة بمعنى مباشر. يتمثل عنصر رئيسي في هذا بأن التشديد، في كتابات دوركهايم المتأخرة، على الطابع المقيد للظواهر الاجتماعية يخلي مكانه لقدرٍ أكبر من التشديد على أهمية الطابع المحدد للرموز التي تتيح ارتباطاً 'إيجابياً' مع المُثُل. غير أن هذا ليس استسلاماً مباغتاً للمثالية. يبقى التشديد المكثف على التقييد والإلزام في كتابات دوركهايم المبكرة، إلى حدٍّ كبير، إحدى حصائل صيغة الهجوم النقدي الذي تلعب فيه دوراً؛ وفي مجمل مؤلفاته يؤكد دوركهايم أن المجتمع منبع مُثُل إنسانية وخزان لها في الوقت نفسه[8].

طابع ما هو مقدَّس

يستند كتاب الأشكال الأولية إلى معاينة دقيقة لما يطلق عليه دوركهايم اسم: 'أبسط

(7) مقدمة للـ AS، 1897 – 1898، ص: 5 (مقدمة). انظر الدراسة المبكرة غِلْكه: تشارلز إلمر غِلْكه مساهمات إميل دوركهايم في النظرية السوسيولوجية (نيويورك، 1915)، ص: 48 وبعدها.

(8) انظر ما سبق، ص: 126 – 131.

الأديان المعروفة اليوم وأكثرها بدائية': الطوطمية الأسترالية[9]. في تثبيت نوع من التنظير للدين يحذو دوركهايم حذو فوستيل كولانج في تنميط المقدَّس والمدنَّس. يعلن دوركهايم أن من الخطأ افتراض أن وجود أرباب فوق طبيعية أمر ضروري لوجود الدين: ثمة أنظمة إيمان وممارسة لا بد لنا من أن نعدَّها 'دينية' دون أي تردد، ولكنها إما مفتقرة كلياً إلى الأرباب والأرواح أو لا تولي الأخيرة إلا القليل من الأهمية. لا يمكن تحديد ما تعنيه أي عقيدة 'دينية' نسبة إلى المضمون الجوهري من الأفكار. لعل السمة المميزة للعقائد الدينية هي أنها 'تفترض مسبقاً نوعاً من التصنيف لسائر الأشياء المعروفة لدى البشر، الواقعية منها والمثالية، في مجموعتين أو خانتين، نوعيتين مختلفتين...[10]'. يبقى طابع الفكر الديني شيئاً لا يمكن التقاطه إلا من منطلق التفرع نفسه: العالم متفرع إلى فئتين منفصلتين كلياً من الأشياء والرموز، إلى 'المقدَّسات' و'المدنَّسات': 'إنه مطلق. في تاريخ الفكر الإنساني لا وجود إلا لمقولتين من الأشياء المتمايزتين تمايزاً عميقاً والمتناقضتين تناقضاً جذرياً[11]'.

يتجلّى الطابع الخاص للمقدَّس في حقيقة أنه محاط بالمحللات والمحرمات الطقسية التي تعزز هذا الفصل الجذري عن المدنَّس. ليس أي دين مجرد حزمة معتقدات: ينطوي أيضاً، دائماً، على ممارسات طقسية موصى بها مع صيغة مؤسسية محددة. ليس ثمة أي دين بلا كنيسة، رغم أن الشكل الذي تتخذه يختلف كثيراً. ومفهوم 'الكنيسة'، كما يستخدمه دوركهايم، يشير إلى وجود تنظيم طقسي مضبوط يخص جماعة محددة من المصلين؛ لا ينطوي الأمر على وجود كهانة متخصصة بالضرورة. وهكذا فإن دوركهايم يصل إلى تعريفه الشهير للدين بوصفه 'منظومة موحدة (solidaire) من المعتقدات والممارسات نسبة إلى أشياء مقدَّسة.... معتقدات وممارسات تجمع، في أسرة أخلاقية ـ معنوية واحدة اسمها الكنيسة، جميع أولئك الذين يلتزمون بها[12]'.

(9) EF، ص: 13؛ FE، ص: 1.
(10) EF، ص: 52؛ FE، ص: 50
(11) EF، ص: 53؛ FE، ص: 53
(12) EF، ص: 62؛ FE، ص: 65

وتبعاً لهذا التعريف، تكون الطوطمية صيغة من صيغ الدين، على الرغم من أنها مفتقرة إلى الأرواح أو الأرباب المشخصة. من المؤكد أنها أكثر أنماط الدين التي نعرفها اليوم بدائية وقد تكون الأكثر بين تلك التي سبق لها أن عرفت[13]. وهكذا فإن عزل العوامل الكامنة وراء الطوطمية افتراضياً 'للكشف في الوقت نفسه عن الأسباب المفضية إلى نشوء العاطفة الدينية لدى البشر[14]'.

ترتبط الطوطمية عضوياً بالنظام العشائري للتنظيم المميز للمجتمعات الأسترالية. ومن السمات المحددة للعشيرة الطوطمية أن الاسم الدال على هوية الجماعة العشائرية هو اسم شيء مادي ـ طوطم ـ يُعتقد أنه متمتع بمواصفات شديدة الخصوصية. ما من عشيرتين في القبيلة ذاتها لهما الطوطم نفسه. معاينة المواصفات التي يعتقد أعضاء العشيرة بأن طوطمهم يتمتع بها تبين أن الطوطم هو محور الفصل بين المقدَّس والمدنَّس. إن الطوطم هو الأنموذج الأصلي للأشياء المقدَّسة[15]. والطابع المقدَّس للطوطم يتجلى في الممارسات الطقسية التي تفصله عن الأشياء العادية التي يمكن استخدامها لأغراض نفعية. ثمة حشد من المحللات والمحرمات الطقسية المختلفة المحيطة أيضاً بالشعار الطوطمي ـ تمثيل الطوطم المطبوع على الأشياء، أو المزيَّن للشخص؛ كثيراً ما تكون هذه مفروضة حتى بقدرٍ أكبر من التشدد مقارنةً بنظيرتها ذات العلاقة بالشيء الطوطمي نفسه.

يضاف إلى ذلك أن أعضاء العشيرة أنفسهم يمتلكون مواصفات مقدَّسة. مع أن المؤمن في الأديان الأكثر تقدماً يكون كائناً مدنّساً، فإن الأمر ليس كذلك في الطوطمية. ما من أحد إلا ويحمل اسم طوطمه، ما يشير إلى مشاركته في صفة الطوطم الدينية بالذات، وثمة إيمان بوجود روابط وراثية بين الفرد وطوطمه. وهكذا فإن الطوطمية تعترف بثلاثة أنواع من الأشياء على أنها مقدَّسة: الطوطم، الشعار الطوطمي، وأعضاء العشيرة أنفسهم. هذه الطبقات الثلاث من الأشياء المقدَّسة تشكل

(13) EF، ص: 195.
(14) EF، ص: 195. يرفض دوركهايم نظريات مختلفة تقول إن الطوطمية نفسها مشتقة من صيغة سابقة من صيغ الدين (ص: 195 – 214).
(15) EF، ص: 140؛ FE، ص: 167.

بدورها جزءاً من كوزمولوجيا عامة: 'بالنسبة إلى الأسترالي، الأشياء ذاتها، جميع الأشياء التي تعمر الكون، جزء من القبيلة؛ إنها عناصر مكوِّنة لها، أعضاء دائمين فيها، إذا جاز التعبير؛ تماماً مثل البشر تشغل مكاناً محدداً في تنظيم المجتمع[16]'. وهكذا فإن السُّحُب، مثلاً، تنتمي إلى أحد الطواطم، والشمس إلى آخر: الطبيعة كلها يتم إخضاعها لنوع من التصنيف المنظم القائم على التنظيم العشائري الطوطمي. سائر الأشياء المصنفة في عشيرة أو حزمة عشائر محددة تُعد ذات مواصفات مشتركة ويعتقد أعضاء العشيرة أن مثل هذه الأشياء منتمية إليهم ـ الناس 'يعدونها أصدقاءهم ويؤمنون بأنها مصنوعة من اللحم نفسه مثلهم[17]'. يبين هذا أن أفق الدين يمتد إلى ما هو أبعد بكثير مما قد يبدو بداية. 'يشتمل ليس فقط على الحيوانات الطوطمية والأعضاء البشريين للعشيرة، بل وليس بالمثل أي شيء لا يحصل، بدرجة أو أخرى، على صفة دينية معينة، لعدم وجود أي شيء غير مصنف في عشيرة محددة أو طوطم بعينه[18]'.

ما من واحد من الأصناف الثلاثة المقدَّسة للأشياء المميزة من قبل يستمد طابعه المقدَّس، إذن، من أي من الآخرين، لأنها جميعاً تتقاسم صفة دينية مشتركة. لذا فإن طابعها المقدَّس يجب أن يفيض من منبع حاضن لها جميعاً، من قوة تتشارك فيها جزئياً، غير أنها تبقى، مع ذلك، منفصلة عنها. وهذه الطاقة المقدَّسة في الطوطمية الأسترالية ليست مميزة بوضوح بوصفها طاقة مقدَّسة عن الأشياء التي تجسدها. إلا أنها كذلك في أمكنة أخرى، لدى هنود أمريكا الشمالية وفي ميلانيزيا حيث تدعى مانا[19]، مثلاً. إن الطاقة الدينية الموجودة بشكلٍ منتشر وطاغٍ في الطوطمية الأسترالية هي المصدر الأصلي للتجسيدات اللاحقة الأكثر تخصيصاً لهذه القوة العامة التي لا تلبث أن تتجلى بوصفها أرباباً، أرواحاً، وأبالسة في ديانات أكثر تعقيداً.

(16) EF، ص: 166؛ FE، ص: 201.

(17) EF، ص: 174. للاطلاع على وصف تفصيلي لمثل أنظمة التصنيف هذه، انظر دوركهايم وموس: التصنيف البدائي (لندن، 1963).

(18) EF، ص: 179؛ FE، ص: 219.

(19) إن اجتراح تصور مجرد للمانا بوصفها قوة شاملة لا يتحقق، برأي دوركهايم، إلا حين ينهار النظام الطوطمي للقبيلة. والمانا تناقش بشيء من الإطناب في مقال هنري هوبرت ومارسيل موس: 'النظرية العامة للسحر'، AS، ج: 7، 1902 – 1903، ص: 1 – 146.

لابد لنا، إذن، من إماطة اللثام عن الطاقة العامة التي هي نبع كل ما هو مقدّس، إذا أردنا تفسير وجود الدين. من الواضح أن المشاعر المباشرة النابعة من الطواطم بوصفها أشياء مادية ليست هي التي تفسر السبب الكامن وراء وجوب عطفها على قوة سماوية. فالأشياء الطوطمية كثيراً ما تكون حيوانات غير ذات شان أو نباتات بسيطة عاجزة داخلياً عن استثارة مشاعر التديُّن القوية المعطوفة عليها. يضاف إلى ذلك أن تمثيل الطوطم يعدُّ عادةً أكثر قدسية من الشيء الطوطمي نفسه. وهذا يثبت أن 'الطوطم هو رمز قبل كل شي، هو تعبير مادي عن شيء آخر'. وهكذا فإن الطوطم يرمز إلى الطاقة المقدَّسة من جهة وإلى هوية جماعة العشيرة من جهة ثانية. يتساءل *دوركهايم* مازحاً: 'ألا يعني كون رمز الرب والمجتمع واحداً أنهما ـ الرب والمجتمع ـ واحد؟' ليس المبدأ الطوطمي إلا جماعة العشيرة نفسها، 'مؤقنمة وممثلة للخيال بالأشكال الملموسة للنبات والحيوان التي تقوم مقام الطوطم[20]'.

يقوم المجتمع بفرض الاحترام والإلزام على حدٍّ سواء، وهما الميزتان التوأمان للمقدَّس. والشيء المقدَّس، سواء أكان موجوداً بوصفه قوة موضوعية لا شخصية مبعثرة أم كان مشخصناً، يجري تصوره على أنه كيان أسمى، كيان يرمز حقيقةً إلى تعالي المجتمع على الفرد.

عموماً، لا يمكن الشك في أن أي مجتمع يتمتع بكل ما هو ضروري لإثارة الشعور بالسماء، بالتأثير المجرد الذي يمارسه على البشر، في عقول هؤلاء البشر؛ لأنه يمثل بنظر أعضائه ما يمثله الرب بنظر المؤمنين به. ما من رب، في الحقيقة، إلا وهو، أولاً وقبل كل شيء، كيان يظنه البشر أسمى منهم، من نواحٍ معينة، كيان يعتقدون أنهم معتمدون عليه. وسواء أكان شخصيةً واعية مثل زيوس أو يهوه، أم قوى مجردة وحسب مثل تلك الفاعلة في الطوطمية، فإن المؤمن، في الحالتين، يؤمن بأنه ملزم بأساليب سلوك معينة مفروضة عليه بطبيعة المبدأ المقدَّس الذي يحس بأنه ذائب في بوتقته... وأنماط السلوك التي يكون ارتباط المجتمع بها على درجةٍ من القوة تكفي لفرضها على أعضائه، مطبوعة، لهذا السبب بالذات، بعلامةٍ مميزة تستثير الاحترام[21].

(20) EF، ص: 236؛ FE، ص: 295.

(21) EF، ص: 236 – 238؛ FE، ص: 295 – 297.

المعادلة التي يقيمها دوركهايم هنا بين 'المجتمع' و'المقدّس' يجب ألّا يُساء فهمها. فدوركهايم لا يجادل قائلاً: '"إن الدين يخلق المجتمع'؛[22] لعل هذا التفسير الخاطئ بالذات هو الذي يدعم فكرة أنه يتبنى موقفاً 'مثالياً' في كتاب الأشكال الأولية. ما يطرحه، على النقيض من ذلك، هو أن الدين يشكل التعبير عن الخلق الذاتي، التطور المستقل، للمجتمع الإنساني. ليست هذه نظرية مثالية، بل متناغمة مع المبدأ المنهجي الواجب اعتماده لتفسير الحقائق الاجتماعية من منطلق حقائق اجتماعية أخرى[23].

يحاول دوركهايم أن يبين بطريقةٍ ملموسة كيفية خلق وإعادة خلق الرمزية الدينية في المراسم الاحتفالية. تمر المجتمعات الأسترالية بدورتين متعاقبتين، تعيش في إحداهما كل رابطة قرابية منعزلة، مكرِّسة جميع نشاطاتها لغايات اقتصادية، ويبادر في الأخرى أعضاء العشيرة أو العشائر المتضافرة إلى التجمع لفترةٍ محددة (يمكنها أن تكون قصيرة لا تدوم سوى أيام أو طويلة تستمر أشهراً). هذه المرحلة الثانية مناسبة للطقوس العامة المتميزة عادةً بحدة عالية وطبيعة عاطفية. وفي هذه الاحتفالات الطقسية يشعر الناس، برأي دوركهايم، بأنهم خاضعون لقوة أكبر منهم، قوة نابعة من الحماسة الجماعية الملازمة للمناسبة. يجري إدخال الفرد في عالم يبدو له كلي الاختلاف عن نظيره المشحون بالنشاط النفعي اليومي الذي يلتهم جل حياته. أما هنا فنجدنا أمام فكرة المقدَّس في حالة نمو مطرد وثابت (in statu nascendi). يخرج الوعي بالسماء من رحم هذا الاختمار الجماعي، مثله مثل إدراك واقع انفصاله عن، وتفوقه أو تعاليه على، العالم اليومي لما هو مدنَّس.

الاحتفالي والطقسي

ولكن ما الذي يلزم هذه القوة الدينية بارتداء الثوب المحدّد لطوطم معين؟ يكمن السبب في كون الطوطم شعار العشيرة: فالعواطف التي يثيرها حضور الجماعة تتركز على الطوطم بوصفه الرمز الأيسر قابلية تحديد للجماعة. وهذا يفسر لماذا

(22) أخذتُ هذه العبارة من هـ ستوارت هيوز: الوعي والمجتمع (نيويورك، 1958)، ص: 285.
(23) RSM، ص: 110.

يكون تمثيل الطوطم أقدس من الشيء الطوطمي نفسه. غير أن هذا يبقي، بالطبع، مسألة ما ألزم العشيرة بتبني طوطم، أي طوطم، من البداية، دون حل. يرى *دوركهايم* أن الأشياء الطوطمية ليست، ببساطة، إلا تلك الأشياء التي يكون الناس على احتكاك مستمر بها، وأن لكل جماعة عشائرية طوطمها المتمثل بالحيوان أو النبات الأغزر توفراً في حوزة اجتماعها الاحتفالي. بدءاً بالشيء الطوطمي، تغدو العواطف الدينية مقرونة بتلك المواد التي تغذيه، التي تشبهه وتختلف عنه، وصولاً إلى إفراز نوع من التصنيف العام للطبيعة نسبةً إلى الطوطم. يضاف أن القوة الدينية، نظراً لأنها صادرة عن اللقاء الجماعي، في نفس الوقت الذي 'تبدو فيه خارج الأفراد ومشحونة بنوعٍ من التعالي عليهم'، 'لا يمكن تحقيقها إلا من خلالهم؛ إنها، بهذا المعنى، كامنةً فيهم وهم يمثلونها، بالضرورة، على هذا الأساس'[(24)]. ومنه يتم اشتقاق السمة الثالثة للطوطمية، سمة أن أعضاء الجماعة الأفراد يتقاسمون الصفة الدينية للطوطم.

يبين هذا التفسير سبب عدم جدوى محاولة تعريف الدين من منطلق المحتوى الأساسي للمعتقدات. فصيرورة هذا الشيء أو الرمز مقدَّساً لا تتوقف على مواصفاته المتأصلة. من شأن أكثر الأشياء عادية وابتذالاً أن يغدو مقدَّساً إذا ما تم شحنه بالقوة الدينية. 'بهذه الطريقة ترتقي خرقة إلى مرتبة القداسة وقد تصبح قصاصة ورق استثنائية الغلاء'[(25)]. وهذا يوضح أيضاً سبب جواز تقسيم شيء مقدَّس إلى أجزاء دون أن يفقد صفة القداسة. قطعة من عباءة يسوع مقدَّسة وكأنها العباءة كلها.

يبقى كشف النقاب عن الجانب الأساسي الثاني للدين - جملة الممارسات الطقسية الموجودة في سائر الأديان. ثمة نوعان متشابكان تشابكاً محكماً من الطقوس. الظواهر المقدَّسة مفصولة تحديداً عن نظيرتها المدنَّسة. تتولى طائفة من الطقوس مهمة الحفاظ على هذا الفصل: إنها طقوس سلبية أو تحريمات (تابوات)، موانع تحظر الاحتكاك بين المقدَّسات والمدنَّسات. ومثل هذه التحريمات تشمل علاقات لفظية وأخرى سلوكية مع أشياء مقدَّسة. في الحالة الطبيعية، لا يجوز لأي

(24) EF، ص: 253. للاطلاع على تقويم نقدي لتحليل دوركهايم لهذه النقطة، انظر ب. م. وورسلي: 'نظرية المعرفة عند إميل دوركهايم' المجلة السوسيولوجية، م: 4، 1956، ص: 47 - 62.

(25) السوسيولوجيا والفلسفة، ص: 94.

شيء من العالم المدنّس أن يتسلل إلى الساحة المقدّسة في شكل غير متغير. لذا يتم ارتداء ملابس مقدّسة خاصة للمناسبات الاحتفالية، وجميع المهن الطبيعية الزمنية تصبح معلقة[26]. للطقوس السلبية جانب إيجابي واحد: الفرد الذي يستسلم لها يكون قد قدّسَ نفسه وأعدها لولوج ملكوت المقدّسين. أما الطقوس الإيجابية الحقيقية فهي تلك التي تحدث صلة حميمة أشمل مع الدين، والتي تؤلف نواة الاحتفال الشعائري الديني نفسه. إن وظيفة مجموعتي الطقوس محددة بسهولة، وهي إضافة ضرورية إلى تفسير اشتقاق المعتقدات الدينية الموصوف من قبل. تفيد الطقوس السلبية في صيانة الفصل الجوهري بين المقدّس والمدنّس الذي يشكل الأساس الذي يعتمد عليه المقدّس؛ وهذه الطقوس تضمن عدم اقتحام المجالين أحدهما للآخر. أما وظيفة الطقوس الإيجابية فهي تجديد الالتزام بالمُثُل الدينية التي من شأنها، دونها، أن تنحدر إلى العالم النفعي الخالص.

عند هذا المنعطف من الممكن إعادة بيان العلاقة بين هذا التحليل ونظيره الوارد في كتاب تقسيم العمل بإيجاز. تعوّل المجتمعات الصغيرة، التقليدية في وحدتها على وجود وجدان اجتماعي قوي. فما يجعل مثل هذا المجتمع 'مجتمعاً' بالمطلق هو واقع التزام أفراده بمعتقدات وعواطف مشتركة. والمُثُل التي يتم التعبير عنها في المعتقدات الدينية هي لذلك مُثُل أخلاقية ـ معنوية تستند إليها وحدة المجتمع. وحين يجتمع الأفراد في طقس ديني إنما يعيدون، بذلك، تأكيد إيمانهم بالنظام الأخلاقي الذي يشكل أساس التضامن الميكانيكي. والطقوس الإيجابية الواردة في الاحتفالات الدينية توفر الأرضية النظامية لإعادة تعزيز التلاحم المعنوي للجماعة، ذلك التلاحم الضروري لأن الأفراد في فعاليات الحياة اليومية في العالم المدنّس يتبعون مصالحهم الأنانية الخاصة، ويكونون، بالتالي، عرضة للابتعاد عن القيم الأخلاقية التي تشكل ركيزة التضامن المجتمعي.

لعل الطريقة الوحيدة لتجديد التمثيلات الجماعية المعطوفة على الأشياء المقدّسة

(26) ثمة، بلا ريب، علاقات وثيقة بين الطقوس الدينية والمسرح. يأتي دوركهايم على ذكر أن الألعاب تنشأ في الاحتفالات الشعائرية الدينية. وحول هذا الموضوع، انظر روجيه كالوا: الإنسان، المسرح، الألعاب (لندن، 1962). وبالطبع فإن الاحتفالات الطقسية الدينية إن هي، بنظر دوركهايم إلا، 'عمليات إعادة خلق' بالمعنى الحرفي للعبارة.

هي المبادرة إلى إعادة صقلها في منبع الحياة الدينية بالذات، أي في الجماعات المحتشدة... الناس أكثر ثقة لأنهم يشعرون بأنهم أقوى؛ وهم أقوى بالفعل، لأن القوى التي كانت موشكة على أن تخور تم الآن إيقاظها من جديد في الوعي[27].

ثمة أيضاً نمط آخر من أنماط الطقوس: إنه الطقس 'التكفيري'، الذي يشكل الحدث الأهم فيه ذلك المتجسد في مراسم الحداد. تماماً كما تصبح عواطف الفرح الدينية مرفوعة إلى مستوى الحمى في الهياج الجماعي المترتب على الاحتفال الطقسي، يجري تطوير 'ذعر الألم' في طقوس الحداد[28]. وتأثير ذلك يتمثل حشد أعضاء الجماعة الذين تعرض تضامنهم للتهديد جراء فقدان أحدهم. 'لأنهم يبكون معاً، فإنهم يتماسكون، فلا تتعرض الجماعة للوهن، رغم الضربة التي نزلت عليها... تشعر الجماعة بعودة قوتها إليها تدريجياً؛ تباشر الحلم بالحياة من جديد[29]'. وهذا يساعد على تفسير وجود الأرواح الدينية الشريرة أو الخبيثة. ثمة في كل مكان نوعان من القوى الدينية: تأثيرات خيِّرة من ناحية، وقوى شريرة جالبة للمرض، للموت، وللخراب من الناحية المقابلة. والنشاط الجماعي المتَضَمَّن في الطقوس التكفيرية (طقوس التوبة) يوفر وضعاً موازياً لذلك الذي يتمخض عن تصور قوى رحيمة، باستثناء كون الحزن هو العاطفة المهيمنة. 'إنها التجربة التي يفسرها الإنسان حين يتصور أن هناك، خارجه، كائنات شريرة لا يمكن تحييد عدوانها، التأسيسي أو العابر، إلا بالمعاناة الإنسانية[30]'.

مقولات المعرفة

يكون مبدأ التقديس في النظام الطوطمي أكثر شيوعاً بما لا يقاس مما هو في الأشكال المجتمعية الأعقد. نكتشف في المجتمعات الأسترالية أفكاراً دينية يجب

(27) EF، ص: 387. يتم تحليل 'إيقاع' الحياة الجماعية بالتفصيل في مقال موس: 'مقال عن التحولات الموسمية لجماعات الاسكيمو'، AS، ج: 9، 1904 – 1905، ص: 39 – 130.
(28) EF، ص: 446.
(29) EF، ص: 447 – 448.
(30) EF، ص: 459؛ 590.

أن تكون قد شكلت في جميع الأمكنة المنبع الأصلي لسائر منظومات الأفكار المتمايزة لاحقاً. فالتصنيف الطوطمي للطبيعة يوفر المصدر الأولي لجملة المقولات أو الطبقات المنطقية التي تنتظم المعرفة في إطارها. وتصنيف الأشياء والمواصفات الطبيعية مرتكز على فصل المجتمع إلى فروع عشائرية طوطمية. 'وحدة هذه الأنظمة المنطقية الأولى تكتفي بإعادة إنتاج وحدة المجتمع[31]'. لا يوحي هذا بأن المجتمع يتولى بناء تصور الطبيعة من الألف إلى الياء. فدوركهايم لا يعلن أن ليس هناك أي تمايزات إدراكية معطاة بيولوجياً، بل يشير، على النقيض من ذلك، إلى أن جل التصنيفات الأولية تفترض مسبقاً بعض الإقرار بأوجه شبه وفروق حسية. ولعل مغزى خطاب *دوركهايم* هو أن هذه التمايزات الأصلية لا تشكل محور النظام التصنيفي، بل تؤسس فقط لأحد مبادئ التنظيم الثانوية:[32] 'الشعور بأوجه الشبه شيء وفكرة الطبقة (الصنف) شيء آخر. الطبقة هي الإطار الخارجي الذي تشكل الأشياء التي تعد متشابهة، جزئياً، المضامين بالنسبة إليه'.

ينطوي وجود طبقات منطقية على تشكل تفرعات ثنائية واضحة المعالم. غير أن الطبيعة نفسها توحي باستمرارية في المكان والزمان، والمعلومات الحسية التي نسجلها عن العالم ليست منظمة بهذه الطريقة اللامستمرة، بل هي مؤلفة من 'صور غير مميزة وعابرة[33]'. وهكذا فإن فكرة الطبقة المنطقية نفسها، والتوزع التراتبي الهرمي للعلاقات فيما بين المقولات، مستمدان من انقسام المجتمع إلى عشائر وروابط عشائرية. أما النمط المعتمد في وضع الأشياء في هذه المقولة بدلاً من تلك فمتأثر مباشرةً بالتمايزات الحسية. إذا كانت الشمس مقولة، مثلاً، فإن القمر والنجوم سيتم وضعهما في مقولة مناقضة؛ إذا كان الببغاء الأبيض في مقولة، فإن الببغاء الأسود موضوع في أخرى.

ليست المقولات البديهية التي يتم من منطلقها تنظيم الفكر المجرد واقتباسه

(31) EF، ص: 170.
(32) غير أن هذا يتسبب بصعوبات في دائرية نظرية دوركهايم. انظر بارسونز، ص: 447.
(33) EF، ص: 171 – 172؛ FE، ص: 208 – 209.

من المجتمع، مختلفة في أي شيء عن أبعاد القوة، المكان، والزمان. إن القوة الدينية الأولية هي الصيغة الأنموذجية الأصلية التي يتم اشتقاق مفهوم القوة منها، ليتم إذابته لاحقاً في بوتقة الفلسفة والعلوم الطبيعية[34]. الشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى الآخر من المقولتين الأرسطوطاليسيتين: ففكرة الزمان تهتدي إلى أنموذجها الأصلي الأول في الطابع الدوري للمجتمع، والزمان من المساحة المادية المشغولة من قبل المجتمع. ليس الزمان والمكان، كما رأى كانط، مقولتين متجذرتين في عقل الإنسان. لاشك أن كل إنسان واعٍ للعيش في حاضر مختلف عن الماضي. إلا أن مفهوم 'الزمن' ليس مشخصناً؛ إنه ينطوي على مقولة مجردة يتقاسمها جميع أفراد الجماعة. 'ليس زماني أنا ذلك المرتب بتلك الطريقة؛ إنه الزمن عموماً...'[35]. لا بد لهذا من أن يكون نابعاً من تجربة الجماعة: فالتقطيع الزمني للسنين، الأسابيع، والأيام نابع من التوزيع الدوري للاحتفالات، الطقوس، والأعياد العامة. وفكرة 'المكان' بالمثل تفترض مسبقاً نقطة أصلية ثابتة ما؛ لن يكون ثمة أي 'شمال'، 'جنوب'، 'يمين' أو 'يسار' دون معيار أو مقياس مشترك ما تتم محاكمة هذه الاتجاهات بالاستناد إليه. والمساحة الجغرافية المشغولة من قبل المجتمع توفر هذا المعيار. يمكن إيضاح الأمر مباشرة: في بعض المجتمعات الأسترالية، يُدرَك المكان على شكل دائرة، عاكسة لشكل المخيم الدائري، والدائرة المكانية مقسمة تبعاً لموقع كل عشيرة في المخيم.

لا يحاول دوركهايم هنا أن يقدم صيغة بسيطة لـ 'المادية الميكانيكية' أكثر، بأي قدرٍ، من لجوئه، في أجزاء أخرى من كتاب الأشكال الأولية، إلى النزعة المثالية التي كثيراً ما يتعرض كتابه للنقد بسببها. يبذل بعض الجهد، في الحقيقة، لتأكيد أن هذا الموقف ينطلق من ديباجة التفاعل الديناميكي بين 'الشريحة القاعدية' للمجتمع والأفكار المطوّرة جماعياً:

من المؤكد أننا نرى أن من الواضح أن الحياة الاجتماعية تعتمد على

(34) يسجل دوركهايم أن كونت قد سبق له أن ألمح إلى هذا. غير أنه أخطأ في استنتاج أن مفهوم القوة لن يلبث أن يُلغى من العلم، 'لأنه أنكر عليه كل قيمة موضوعية جراء جذوره الباطنية الصوفية'.: EF، ص: 234.

(35) EF، ص: 23.

الشريحة القاعدية ومطبوعة بطابعها، تماماً كما الحياة الذهنية للفرد معتمدة على الجهاز العصبي والعضوية كلها في الحقيقة. إلا أن الوجدان الجماعي شيء آخر غير مجرد ظاهرة فرعية منبثقة من قاعدته المورفولوجية، تماماً كما الوعي الفردي شيء مختلف عن الانفعال البسيط للجهاز العصبي[(36)].

بوصفها نظرية معرفة، تبقى الأطروحة المعروضة في كتاب الأشكال الأولية وراثية الطابع في المقام الأول: ليست، كما يُظن أحياناً، نظرية قائمة على افتراض وجود شبكة ثابتة من الروابط بين التنظيم الاجتماعي والأفكار الجماعية. حقاً، ثمة جانب أساسي من جوانب تصور *دوركهايم* العام لسيرورة التطور الاجتماعي يتعلق بالطابع المتغير لمضمون المنظومات الفكرية الموجودة في المجتمعات المعاصرة، والطبيعة متزايدة التنوع للعمليات الاجتماعية الكامنة في العمق. لعل للعلاقة بين العقلانية الحديثة والأخلاق المعلمنة أهمية خاصة هنا. وأهمية كتاب الأشكال الأولية، في فكر *دوركهايم* تكمن في أنه يبين على نحوٍ قاطع استحالة وجود أي عقائد أخلاقية جماعية غير منطوية على نوع من الطابع 'المقدَّس'. وهكذا ليس هناك في الحقيقة أي حل للاستمرارية (solution de continuité) بين الصيغتين التقليدية والحديثة للتضامن، مع أن كلاً من محتوى النظام الأخلاقي الموجود في المجتمعات الحديثة وشكله قد تغيرا جذرياً.

يتزايد تعرض العالم الحديث للاختراق من جانب النزعة العقلانية التي يطلق عليها *دوركهايم* اسم 'الوجه الفكري' للنزعة الفردية الأخلاقية. وإحدى النتائج المترتبة على هذا هي ظاهرة الطلب على نوع من 'الأخلاق العقلانية'. باتت صيانة المرجعية الأخلاقية متطلبة لأن تكون الأفكار الأخلاقية 'أشبه بالمحاطة بحواجز غريبة تُبْقي المنتهكين بعيدين، تماماً كما تكون الحوزة الدينية بعيدة عن متناول المدنّسين[(37)]'. ومن السهل الحفاظ على هذه الميزة حين يكون الدين والأخلاق موحدين والشيء نفسه، لأن رموز الدين وطقوسه توحي بمواقف الاحترام. أما السعي إلى تجريد الأخلاق من كل أثر للدين فإن من شأنه أن يفضي إلى نتيجة

---

(36) EF، ص: 271؛ انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 336 – 339.

(37) التعليم الأخلاقي، ص: 10.

تعرض جميع القواعد الأخلاقية للنبذ، لأن مثل هذه القواعد لا يمكن أن تبقى وتستمر إلا إذا أحيطت بهالات من التقدير والاحترام، في إطار ظروف تطبيقها، حتى بعد أن تكون قد أُبعدت من منابتها الأصلية في تربة قوانين السماء[38].

العقلانية، الأخلاق، وظاهرة 'عبادة الفرد'

من الممكن مرة أخرى إرجاع هذا التحليل إلى الخلف وربطه بنظرية التداخل البدائي بين الدين والأخلاق. في إطار الفكر الديني، ظل الإنسان في كل مكان يرى نفسه كيانين متمايزين، جسداً وروحاً. يُعتقد أن الجسد يسكن عالم المادة، في حين تعيش الروح في الملكوت غير المستمر لما هو مقدَّس. لا يمكن لأي عقيدة شاملة وكلية أن تكون صدفة، ولا وهماً كاملاً، ولابد لها من أن تستند إلى نوع من الثنائية المخترقة لحياة الإنسان في المجتمع. وهذه الثنائية يمكن إرجاعها إلى التمايز بين الإحساس من جهة، والفكر النظري القائم على الفهم والمعتقدات الأخلاقية من الجهة المقابلة. فالإحساس، والحاجات الحسية مثل الجوع والعطش، تكون، بالضرورة، 'أنانية حتماً'، من حيث أنها تنتمي إلى شهوات العضوية الفردية، وليس لها أي علاقة مضمرة بأي شخص آخر[39]. أما الأفكار النظرية والقواعد الأخلاقية فهي، على النقيض من ذلك، 'موضوعية'، 'لا شخصية' بمعنى أنها معممة، جُعلت كونية؛ هي لا تخص شخصاً فرداً بعينه. ما من إنسان إلا ويبدأ رحلة عمره كياناً أنانياً (وإن لم يكن مغترباً وضائعاً بالطبع) لا يعرف إلا الأحاسيس وتكون تحركاته محكومة بالحاجات الحسية. ولكن الطفل، ما إن يتعرض للتدجين حتى تغدو طبيعته الأنانية مشحونة جزئياً بما يتعلمه من المجتمع. لكل فرد، إذن جانب أناني في شخصيته، مع بقائه في الوقت نفسه كائناً اجتماعياً. من غير الممكن تشكيل المجتمع أو صيانته دون أن نكون مطالبين بتقديم تضحيات أبدية وباهظة[40]. غير أن من الضروري، مرة أخرى، قراءة الأمر في إطار نوع من البعد التاريخي، ففي حين أن الحاجات الحسية هي 'توجهات

(38) المصدر السابق، ص: 9 – 11. 'لم تكن الحياة الأخلاقية، ولن تكون على الإطلاق، قادرة على نفض جميع السمات التي تتقاسمها مع الدين'. السوسيولوجيا والفلسفة، ص: 48.

(39) 'ثنائية الطبيعة البشرية وشروطها الاجتماعية'، في فولف، ص: 327.

(40) المصدر السابق، ص: 338.

أنانية بامتياز'، ثمة حزمة منوعة من الرغبات الأنانية التي لا تخرج مباشرةً من رحم الحاجات الحسية. 'أنانيتنا ذاتها من نتاجات المجتمع إلى حدٍّ بعيد[41]'.

يقوم دوركهايم بإيضاح الأمر في مكان آخر عبر التحليل التاريخي[42]. إن المسيحية، والبروتستنتية بقدرٍ أكبر من التحديد، هي المنبع المباشر للنزعة الفردية الأخلاقية الحديثة.

> بما أن الفضيلة والتقوى لا تقومان، بالنسبة إلى المسيحي، على أي إجراءات مادية، بل على حالات داخلية للنفس، فإنه ملزم بممارسة رقابة أبدية على ذاته... وهكذا فإن كافة تفكير المجتمعات المسيحية باتت بالضرورة راجحة لصالح الإنسان بين قطبي كل الفكر المتمثلين بالطبيعة من جهة والإنسان من جهة ثانية...[43].

قامت الأخلاق المسيحية بتوفير المبادئ الأخلاقية التي تستند إليها ظاهرة 'عبادة الفرد'، غير أن المسيحية باتت موشكة على استنتاج حشد من الرموز والأشياء المقدَّسة التي هي من نوعية جديدة. ويقول دوركهايم إن أسطع الأمثلة نجدها في أحداث الثورة الفرنسية حيث تم تمجيد الحرية والعقل، وحيث كان مستوى رفيع من الحماسة الجماعية النابعة من 'الطقوس' الاحتفالية العامة. إلا أن حماسة تلك الأيام، رغم أنها ساهمت في استيلاد باقة المُثُل المهيمنة الآن على حياتنا، كانت قصيرة الأجل، سريعة الزوال. والعالم الحديث يعيش، إذن، في فراغ أخلاقي، فجوة أخلاقية:

> بكلمة واحدة، قدماء الآلهة يشيخون أو يحتضرون، وآخرون لم يولدوا بعد. هذا هو ما أدى إلى إحباط محاولة كونت الرامية، على نحوٍ مصطنع، إحياء الذكريات التاريخية القديمة: ليس ثمة أي ماضٍ ميت، بل نحن أمام الحياة نفسها التي لا تستطيع إنجاب أي موضوع عبادة مفعم بالحياة. غير أن حالة اللايقين والفوضى الحائرة هذه لا يمكن أن تدوم إلى الأبد. إن يوماً سيأتي ليشهد مبادرة مجتمعاتنا من جديد إلى احتضان تلك الأزمان المفعمة بالنشوة الإبداعية

(41) Su، ص: 360.

(42) التطور التربوي (بالفرنسية)، ص: 332 – 334 و326 – 327.

(43) المصدر السابق، ص: 323.

الخلاقة التي ستنبت أفكاراً جديدة وستكتشف صيغاً ومعادلات جديدة لخدمة الإنسانية وإرشادها لبعض الوقت..'[44].

أضْفَتْ الثورة الفرنسية الزخم الأكثر حسماً على نمو النزعة الفردية الأخلاقية في الأزمنة الحديثة. ولكن تقدم النزعة الفردية لم يكن، على حدوثه بلا انتظام في فترات مختلفة من التاريخ الغربي، وليس هو النتاج الخاص لأي حقبة محددة؛ فتطور هذه النزعة يتم 'عبر التاريخ دونما توقف'[45]. وعاطفة القيمة العليا للفرد الإنساني هي، إذن، إحدى ثمار المجتمع، ولعل هذه الصفة بالتحديد هي التي تفرّقها عن الأنانية. لا تقوم ظاهرة 'عبادة الفرد' على أساس الأنانية، بل على قاعدة توسيع دائرة مشاعر مناقضة تماماً، مشاعر التعاطف مع المعاناة الإنسانية والرغبة في العدالة الاجتماعية. ومع أن النزعة الفردية لا يسعها إلا أن تنتج الأنانية مقارنةً بمجتمعات خاضعة لهيمنة التضامن الميكانيكي، فإنها ليست، بأي من المعاني، مستمدة من الأنانية، وليست هي نفسها، إذن، منتجة لأي 'أنانية أخلاقية من شأنها أن تجعل التضامن له مستحيلاً'[46]. يمكن إيضاح الأمر بمثال النشاط العلمي. ليست روح البحث الحر المتجسدة في العلم إلا فرعاً فكرياً من فروع النزعة الفردية الأخلاقية: ولكن متابعة البحث العلمي، وهي بعيدة جداً عن الانطواء على أي فوضى في مجال الأفكار، لا يمكن أن تتواصل إلا في إطار قواعد أخلاقية تفرض احترام آراء الآخرين، نشر نتائج الدراسات، وتبادل المعلومات.

التوجه نحو المزيد من النزعة الفردية توجه غير قابل للارتداد، مسار ذو اتجاه واحد، لأنه محصلة تغيرات مجتمعية عميقة مفصلة في كتاب تقسيم العمل. هذه الحقيقة تكمن في جذر تصور دوركهايم للحرية وعلاقتها بالنظام الأخلاقي. يتعذر وضع إشارة المساواة بين الحرية والتحرر من جميع القيود والضوابط: فمثل هذا الأخير إن هو إلا ضياع، اغتراب، حالة لا يصبح فيها الأفراد أحرراً لأنهم يبقون أسرى رغباتهم الخاصة غير القابلة للنضوب:

---

(44) EF، ص: 475؛ FE، ص: 610 – 611.

(45) DL، ص: 171؛ DTS، ص: 146.

(46) 'النزعة الفردية والمثقفون'، ص: 17 – 13. 'وهكذا فإن الفردي الذي يدافع عن حقوق الفرد، يدافع في الوقت نفسه عن المصالح الحيوية للمجتمع...'، (ص: 12).

الحقوق والحريات ليست من الأشياء المتجذرة في الإنسان بوصفه إنساناً... فقد قام المجتمع بتكريس الفرد على أنه كامل الجدارة بالاحترام. وانعتاقه التدريجي لا يوحي بأي تراخٍ لروابطه الاجتماعية بل بتحول هذه الروابط... يخضع الفرد للمجتمع وهذا الخضوع شرط لتحرره. تقوم الحرية بالنسبة إلى الإنسان على الخلاص من أسر قوى مادية عمياء، لا عقل لديها؛ وهذا الخلاص يحققه عبر استنفار القوة العظيمة والذكية في المجتمع الذي ينضوي تحت جناحه ضدها. ومن خلال الانضواء تحت جناح المجتمع، يجعل نفسه أيضاً، إلى حدٍّ معين، معتمداً عليه وتابعاً له. إلا أن هذه تبعية محرِّرة[47].

لذا فإن من الخطأ الأساسي الاعتقاد بأن السلطة الأخلاقية والحرية نقيضان يتبادلان الإقصاء؛ وبما أن الإنسان لا يفوز بالقدر الذي يتمتع به من الحرية إلا من خلال عضويته في مجتمع، فإن عليه أن يخضع للسلطة الأخلاقية ـ المعنوية التي يفترضها وجود المجتمع سلفاً. ليس ثمة أي مفارقة في هذا بالنسبة إلى *دوركهايم*، لأن 'امتلاك الحرية لا يعني قيام المرء بما يحلو له؛ إنه يعني أن يكون الإنسان سيد نفسه...'[48].

يشكل الانضباط، بمعنى الرقابة الداخلية على الأهواء والنزوات، عنصراً أساسياً من العناصر المكوِّنة للقواعد الأخلاقية. ولكن الموقف المعلن قبل قليل يؤكد أن الرأي الذي يساوي الانضباط أساساً بتقييد حرية الإنسان وتحققه الذاتي رأي خاطئ. ليس ثمة أي نوع من أنواع تنظيم الحياة، كما يقول *ماركس*، لا يعمل وفقاً لمبادئ نظامية، محددة؛ ينطبق الشيء نفسه على الحياة الاجتماعية. إن المجتمع منظمة علاقات اجتماعية، ما يعني أنه قائم على تنظيم السلوك تبعاً لمبادئ معتمدة، لا يمكنها أن تكون إلا قواعد أخلاقية في المجتمع. فقط عبر التسليم بالتنظيم الأخلاقي الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، يكون الإنسان قادراً على قطف الثمار التي يوفرها المجتمع له. لقد دفع الإخفاق في شحن تحليل *دوركهايم* لهذه القضية بالعنصر التاريخي عدداً كبيراً من النقاد إلى افتراض أن آراءه تمثل منطقاً يكاد أن يكون صريحاً في الدفاع عن نوع من المذهب السياسي القائم على التسلط

---

(47) السوسيولوجيا والفلسفة، ص: 72.

(48) التعليم والسوسيولوجيا، (غلنكو، 1956)، ص: 90.

والدكتاتورية[49]. غير أن من المركزي حقاً في أطروحة دوركهايم أن جميع صيغ الضبط الأخلاقي ليست متماهية. بتعبير آخر لا يمكن مجاورة كلمة 'ضبط' (مجتمع، قيد اجتماعي) ببساطة، بمعنى مجرد وشامل مع عبارة 'لا ضبط' (ضياع، اغتراب)[50]. فمفهوما كل من الأنانية والضياع يجب فهمهما في إطار التصور العام لتطور المجتمع المعروض في كتاب تقسيم العمل. ولدى النظر إليهما ضمن هذا الإطار، فإن ظاهرتي الأنانية والضياع ليستا مشكلتين وظيفيتين تواجهان سائر أنماط المجتمعات بدرجات متكافئة وحسب، بل هما مدفوعتان بالنزعة الفردية الأخلاقية ذاتها التي هي حصيلة التطور الاجتماعي. والمآزق التي تواجه الصيغة الجديدة للمجتمع ليست، بزعم دوركهايم، قابلة للحل عن طريق التقهقر النكوصي إلى نظام الانضباط الأوتوقراطي التسليطي الموجود في المجتمعات التقليدية، بل فقط من خلال التعزيز الأخلاقي لتقسيم العمل المتمايز، الأمر الذي يتطلب أشكالاً من السلطة والمرجعية مختلفة تماماً عن نظيرتها المميزة لأنماط سابقة من المجتمعات.

---

(49) انظر مثلاً، جون هورتون: 'أنسنة الضياع والاغتراب' المجلة السوسيولوجية البريطانية، م: 15، 1964، ص: 283 – 300.

(50) لاحظ تصريح دوركهايم حول هذه النقطة: 'لا يترتب على أي إيمان بالحاجة إلى الانضباط أن يكون هذا الانضباط منطوياً على الخضوع العبودي الأعمى'. التعليم الأخلاقي، ص: 52.

الجزء الثالث: ماكس فيبر

9. ماكس فيبر: البروتستنتية والرأسمالية

مع أن *ماكس* فيبر كان معاصراً تماماً تقريباً *لدوركهايم*، فإن المناخ الفكري الذي عاش فيه كل منهما كان، من نواحٍ مهمة، شديد الاختلاف. فالفترة القصيرة التي أمضاها *دوركهايم* في ألمانيا متابعاً دراسته شاباً ساهمت في إطلاعه على بعض الاتجاهات القيادية في الفكر الاجتماعي الألماني، وهو لم يتخل لاحقاً عن اهتمامه بمؤلفات عدد من أساتذة العلوم الاجتماعية الألمان. من المؤكد أن *دوركهايم* كان مطلعاً على كتابات ماكس فيبر، جنباً إلى جنب مع كتابات شقيق الأخير ألفرد. ثمة، أقله، حُزمتان من الكتابات لمؤلفين ألمان تربطان *دوركهايم* بفيبر ربطاً مباشراً: حزمة كتابات *شمولر* وأعضاء جمعية السياسة الاجتماعية (Verein für Sozialpolitik) من جهة، وحزمة كتابات جورج *سِمّل* من الجهة الثانية[1]. وحتى هذه الارتباطات الفكرية المباشرة تبقى هامشية الأهمية إلى حدٍّ بعيد. وفي حين أن فكر *سمّل* كان بلا شك منطوياً على بعض الأهمية في تشكيل آراء فيبر، فإن *دوركهايم* ظل عنيف الانتقاد *لسمل*، ولم يتأثر بعمل الأخير على أي أصعدة ذات شأن؛ وفي حين أن كتابات *شمولر* واشتراكيي الكنيسة أو الكاتدرائية (Kathedersozialisten) شكلت نقطة انطلاق بالنسبة إلى *دوركهايم* في مؤلفاته المبكرة، فإن تلك الجوانب من آراء هؤلاء

---

(1) يراجع دوركهايم كتاب سِمّل فلسفة المال في الـ AS، ج: 5، 1900 – 1901، ص: 140 – 145، ومقالين لسمل في الـ AS، ج: 7، 1902 – 1903، ص: 646 – 649. كذلك يناقش دوركهايم سوسيولوجيا سمل الشكلية في 'السوسيولوجيا وميدانه العلمي'، في فولف، ص: 354 – 375 (المنشور أولاً في 1900).

التي كان دوركهايم قد تعاطف معها كثيراً كانت بالتحديد هي التي دأب فيبر على نبذها، بل وحاربها فعلاً[2].

كثيراً ما أدى الغياب الواضح لأي تأثير متبادل ذي شأن بين دوركهايم وفيبر إلى إثارة الدهشة في صفوف كتاب لاحقين[3]. إلا أن الأمر أقل لفتاً للنظر ربما مما قد يبدو للوهلة الأولى، لأسباب وردت قبل قليل. إن التأثيرات الفكرية الرئيسية التي تمد أعمال فيبر جذورها فيها هي تأثيرات ألمانية في المقام الأول، مثلما هي نظيرتها التي شكلت كتابات دوركهايم تأثيرات فرنسية. يُضاف أن دراسات دوركهايم المبكرة أقرب إلى أن تكون ذات طابع مجرد وفلسفي ـ وقد كتب دوركهايم يقول: 'إذا بدأت من الفلسفة، أجدني ميالاً إلى العودة إليها، أو ربما ظللت على نحوٍ طبيعي مدفوعاً للعودة إليها بطبيعة المسائل التي واجهتُها على طريقي'[4]. أما كتابات فيبر الأولى فهي، بالمقابل، دراسات تاريخية تفصيلية، ولم يبادر فيبر إلى توسيع نطاق مؤلفاته لاحتضان مسائل ذات طبيعة نظرية عامة إلا من داخل سياق مشكلات محددة عملت المدرسة التاريخية الألمانية، بالدرجة الأولى، على تسليط الأضواء عليها. ومن فيض المدارس والاختصاصات المتنافسة في ميادين التاريخ، القضاء، الاقتصاد، السوسيولوجيا، والفلسفة، ما لبث فيبر أن اجترح موقفاً مديناً لعدد كبير من المنابع.

الأعمال المبكرة

كانت رسالة فيبر لنيل الدكتوراه (1889) نصاً تقنياً، يعالج البنود القانونية الناظمة للمشروع التجاري الوسيطي[5]. يولي فيبر في الأطروحة اهتماماً خاصاً للمدن

---

(2) انظر ما سبق، ص: 125 – 129.

(3) مثل ادوارد أ. تيرياكيان: 'إحدى مشكلات سوسيولوجيا المعرفة'، ارشيف السوسيولوجيا الاوروبية، م: 7، 1966، ص: 330 – 336. يخطئ تيرياكيان إذ يزعم أن ليس هناك أي إشارة متبادلة في أعمال دوركهايم وفيبر. في الحقيقة يأتي دوركهايم على ذكر فيبر لدى الكلام عن محاضر جمعية السوسيولوجيا الألمانية (1911)، AS، ج: 12، 1909 – 1912، ص: 26. (للاطلاع على مساهمات فيبر في المؤتمر، انظر GASS، ص: 431 – 483).

(4) الاقتباس هو من رسالة إلى جورج ديفي، ورد في مقال الاخير 'إميل دوركهايم' مجلة السوسيولوجيا الفرنسية، م: 1، 1960، ص: 10.

(5) 'عن قصة التجارة في العصور الوسطى'، المؤلفات الكاملة عن المجتمع والاقتصاد (توبنغن، 1924)،

التجارية (الميركانتيلية) الإيطالية مثل جنوا وبيزا، مبيناً أن الرأسمالية التجارية التي تطورت هناك كانت منطوية على صوغ مبادئ قانونية ناظمة للنمط الذي ينبغي اعتماده في توزيع المخاطر والأرباح حصصاً على المتعاونين في أي مشروع تجاري. وفي هذه الفترة كان فيبر مهتماً أساساً، ولو من هذه الزاوية المحدودة فقط، بقضية كانت ستلعب دوراً مهماً في كتاباته اللاحقة: تأثير القانون الروماني في تطور النظام القضائي في أوروبا الوسيطية وما بعد الوسيطية. إلا أنه ما لبث أن اكتشف أنه لن يستطيع معالجة هذا الموضوع على نحوٍ مرضٍ في إطار المرجعية التي كان قد اختارها لأطروحته[6]. أما عمل فيبر الثاني، وقد كُتب تحت إشراف مومسن، الذي أنجزه بعد نحو عامين فمهتم بروما نفسها صراحةً[7]. يبقى العمل، مرة أخرى، شديد التقنية من حيث الطابع، وموجه نحو سجال بحثي دارج في تلك الأيام، مقدماً تحليلاً مفصلاً لتطور حيازة الأرض في روما، وعاطفاً ذلك على سلسلة من التغييرات القانونية والسياسية[8]. خلافاً لأولئك الذين دأبوا على الزعم بأن التاريخ الاقتصادي للزراعة الرومانية كان فريداً في الصيغة المحددة التي أخذها، يحاول فيبر أن يثبت أنه قابل للتناول والمعالجة من منطلق مفاهيم مستمدة من سياقات اقتصادية أخرى.

ربما كانت هذه الكتابات أقل أهمية على صعيد ما تنطوي عليه من مضمون ذي معنى مما هي من حيث ما يوحي به عن الخط الوليد لتطور فيبر الفكري. إنها تنبئ، منذ الآن، عن نوع من الاهتمام بما كان سيصبح بؤرة الاهتمام الرئيسية لمؤلفات فيبر اللاحقة: طبيعة المشروع الرأسمالي، والسمات المميزة الخاصة للنظام الرأسمالي في أوروبا الغربية. ليس التحليل المبكر لتاريخ روما الزراعي إلا الأول من سلسلة كتابات عكفت على معاينة البنية الاجتماعية والاقتصادية للعالم القديم[9].

ص: 312 – 443. حول العنوان الأصلي للأطروحة انظر يوهانيس وينكلمان: 'أطروحة ماكس فيبر' في رينيه كونغ ويوهانيس وينكلمان: ماكس فيبر في الذاكرة (كولونيا وأوبالدن)، 1963.

(6) رسائل الشباب، توبنغن، ص: 274.

(7) قصة الزراعة الرومانية ومعناها بالنسبة إلى وضع الحق الخاص (شتوتغارت، 1891).

(8) للاطلاع على مناقشة موجزة لخلفية العمل انظر غونتر روث 'مقدمة'، ES، ج: 1، ص: 36 – 40 (مقدمة).

(9) 'نسبة الزراعة في العصور الوسطى' المؤلفات الكاملة...، ص: 1 – 288؛ و'الأسس الاقتصادية الداعمة للثقافة القديمة'، المصدر السابق، ص: 289 – 311.

حاذياً حذو ماركس قبله، يتحرى فيبر في روما القديمة بعضاً من العناصر التي كانت ذات شان في تشكيل الرأسمالية الحديثة. ومثل ماركس، يرى فيبر أن 'الحضارة القديمة مختلفة عن العصر الوسيط من نواحٍ معينة قابلة للتحديد'؛[10] ولكن روما، بنزعتها التوسعية الجامحة، بتشكيل مصالح تجارية واسعة النطاق، وبتطوير اقتصاد نقدي، حققت مستوى من التطور الاقتصادي شبيهاً بنظيره الذي كان في أوروبا الفترة المبكرة مما بعد العصر الوسيط. وبالفعل فإن تفسيره لانحطاط روما يتقاسم أشياء غير قليلة مع الملاحظات الموجزة التي كان ماركس قد دونها عن الأحداث نفسها[11].

كذلك يوحي عمل فيبر المبكر عن تاريخ روما بنوعٍ من الإدراك المبكر للطبيعة المعقدة التي تطبع العلاقة بين البِنى الاقتصادية وأوجه التنظيم الاجتماعي الأخرى، وبقدرٍ أكبر من التحديد، بنوعٍ من الاقتناع بأن من الضروري والواجب نبذ جميع أشكال وألوان الحتمية الاقتصادية الفجة[12]. ثمة استمرارية واضحة بين هذه الكتابات التاريخية الأولية والدراسات التي نشرها فيبر بعدها مباشرة، والتي تعالج وجهين مختلفين للاقتصاد الألماني الحديث: الأول في معاينة لأحوال الفلاحين في المناطق الواقعة إلى الشرق من نهر إلبه، والثاني عبر التركيز على عمليات رأس المال المالي في ألمانيا. وهاتان الدراستان الأخيرتان تحللان طابع التجارة الحديثة وآثارها، وفي أثناء كتابتهما توصل فيبر إلى عدد من الاستنتاجات التي أثبتت أنها ذات تأثير مقيم في مؤلفاته، والتي تقود، مباشرة، إلى الأطروحات المستكشفة في كتاب الأخلاق البروتستنتية وروح النظام الرأسمالي.

بين عامي 1894 و1897 كتب فيبر عدداً من المقالات ذات العلاقة بعمليات سوق الأوراق المالية (البورصة) وصِلَتِها بتمويل رأس المال[13]. أقدم فيبر على

(10) 'نسبة الزراعة في العصور الوسطى'، ص: 4.

(11) أجزاء مفتاحية من رواية ماركس لقصة تفكك الإمبراطورية الرومانية تظهر في الأسس (Grundrisse) وهو الكتاب الذي لم يكن، بالطبع، في متناول يد فيبر؛ انظر ما سبق، ص: 27 – 29، ومقالي بعنوان 'ماركس، فيبر، وتطور النظام الرأسمالي'، السوسيولوجيا، ج: 4، 1970، ص: 300 – 301.

(12) انظر ايضاً 'حول قصة الشركات التجارية'، ص: 322.

(13) لعل الأعم هو 'البورصات' في GASS، ص: 256 – 322. انظر راينهارد بندكس: ماكس فيبر، صورة فكرية (لندن، 1966)، ص: 23 – 30.

التصدي لتصور نابع، برأيه، من فهم ساذج لخصائص آلية عمل الاقتصاد الحديث، ورافض لسوق الأوراق المالية بوصفها 'مؤامرة ضد المجتمع' لا أكثر. وفكرة أن سوق الأوراق المالية ليست سوى وسيلة لتحقيق الأرباح بيد حفنة صغيرة من الرأسماليين تتغافل كلياً عن وظائف الوساطة التي تؤديها هذه المؤسسة في الاقتصاد(14). فهذه السوق (البورصة) توفر آلية تمكن رجل الأعمال، عبر استخدام التخطيط القومي، من تيسير تقدم مشروعه. من الخطأ مماهاة عمليات البورصة بمجرد مضاربة غير مسؤولة. صحيح أن الظاهرة الثانية ـ المضاربة اللامسؤولة ـ موجودة، بالطبع، ولكن التأثير الرئيسي لسوق الأوراق المالية يبقى متمثلاً بدفع عجلة الإدارة العقلانية للسوق لا توفير فرص ضربات المقامرة. ولبيان صحة هذا، يقوم فيبر بإيراد مثال صفقات الاعتماد. فحين تتم صفقة زمنية كأن تُتاح لرجل أعمال معين فرصة تنفيذ مبادلة يمكنه فيها استكمال أو تتويج حصته من التعامل مع موعد محدد في المستقبل، تكون النتيجة توسيعاً لنطاق العمليات التجارية الممكنة. إلا أن فيبر لا ينسى أن يلفت الأنظار إلى الصعوبات التي تنشأ عن النمو الحاصل في مدى وحجم التعاملات في الاقتصاد الحديث بالنسبة إلى التنظيم المعياري المألوف. وهكذا فإن توسيع دائرة العمليات التجارية يميل إلى تحييد الضوابط الأخلاقية التي هي ضرورية لآلية عمل مبادلات البورصة.

يتم تحليل تأثير انتشار علاقات السوق في سياق آخر في دراسة فيبر المطولة للعمالة الزراعية في ألمانيا الشرقية [الجزء الشرقي من ألمانيا لا ألمانيا الديمقراطية]، دراسة ظهرت سنة 1892(15). في بنية المشروع الزراعي بألمانيا القرن التاسع عشر، شكل نهر إلْبه خط فصل رئيسي. إلى الغرب من النهر كان أكثرُ المزارعين فلاحين مستقلين؛ أما في الشرق فإن الإقطاعيين (اليونكر [الطبقة الأرستقراطية البروسية]) ظلوا محتفظين بملكيات عقارية واسعة أدت، من نواحٍ عديدة، إلى بقاء نوع من التنظيم شبه الإقطاعي. وهكذا فإن العمال الزراعيين، إلى الشرق من نهر

(14) 'البورصات'، ص: 256 - 257.

(15) نسبة العمال الزراعيين في الأجزاء الشرقية من ألمانيا (لايبزيغ، 1892). انظر أيضاً 'النظام الرأسمالي والمجتمع الريفي في ألمانيا'، في FMW، ص: 363 - 385.

إليه، كانوا يتألفون من نمطين متمايزين. كان ثمة، من جهة، أولئك المرتبطون بأرباب عملهم عن طريق عقود سنوية، والذين يعيشون في ظروف شبيهة بتلك التي كانت في العصور الوسطى؛ ومن جهة ثانية عاملون بالأجرة، مستخدمون على أساس المياومة، كانت شروط استخدامهم قريبة من تلك السائدة بالنسبة إلى البروليتاريا الصناعية. وفي ظل هذه الظروف، باتت الصيغتان التقليدية والحديثة لعلاقات العمل متشابكتين، كما يلاحظ فيبر في مؤلَّفه، تشابكاً غير مستقر إلى حدٍّ بعيد. ويستخلص فيبر أن المياومين مرشحون بالتأكيد للحلول تدريجياً محل أسرى العقود (Ynstleute). يبين فيبر أن هذه السيرورة دائبة على تحويل البنية الإجمالية للمزارع والملكيات العقارية؛ في حين أن العمال أسرى العقود ليسوا مربوطين بأرباب عملهم بعلاقات اقتصادية وحسب، بل هم مشبوكون بحزمة كاملة من روابط الحقوق والواجبات، يتم استخدام المياومين بالاستناد إلى عقود الأجرة. تتمثل النتيجة ببقاء الفئة الثانية متحررة من الارتباطات العضوية بالنظام الاجتماعي الذي يعيش العمال التقليديون في كنفه؛ لذا فإن مصالح المياومين مرتبطة على نحوٍ شبه كامل بضمان أعلى أجر ممكن. وهكذا فإن الإضفاء المتزايد للصفة التجارية على الزراعة، الأمر الذي يحفز على استخدام العمل المأجور يتمخض عن رفع مستوى حدة الصراع بين العمال وأرباب عملهم.

ورغم هذا، لا يفضي إضفاء الصفة التجارية على الزراعة [تتجيُّر الزراعة إذا جاز التعبير] إلى أي تحسين لمستويات معيشة العمال، بل يميل، بدلاً من ذلك، إلى جعلها أكثر بؤساً[16]. يقدم فيبر، بشيء من التفصيل، وصفاً لشروط حياة عمال المياومة مبيناً أن حفنة المكاسب الثانوية المتاحة لأسرى عقود العمل كثيراً ما تؤدي إلى جعل الوضع الاقتصادي الإجمالي للفئة الأولى أكثر سوءاً من نظيره لدى الفئة الثانية. على المدى القصير، من شأن أجر المياوم أن يكون هو الأعلى، أما على المدى الطويل فإن ما يحصل هو العكس. ومهما يكن فإن هناك، كما يشير فيبر، نزوعاً واضحاً لدى أسرى العقود إلى السعي للخلاص من وضعية التبعية التي

(16) نسبة العمال الزراعيين، ص: 774 وبعدها.

ينطوي عليها الالتزام بأي عقد سنوي. وهذا السعي إلى الاستقلال يتجلى بوضوح في اضطرار أعداد من أسرى عقود العمل إلى مبادلة أمنهم بالوجود غير المستقر وغير المؤكد للعامل بالمياومة. وبرأي فيبر فإن هذا لا يمكن تفسيره من منطلقات اقتصادية خالصة؛ لعله، جزئياً، ثمرة البحث عن 'الانعتاق' الشخصي من 'علاقة التبعية الشخصية' البطريركية[17]. وهكذا فإن العامل الذي يملك قطعة أرضه الصغيرة سيتحمل أقسى أشكال الحرمان المفرط، وأثقل أعباء المديونية للمرابين في سبيل الحفاظ على 'استقلاله'.

قد تكون 'الحرية' المحصَّلة بهذه الطريقة وهماً إلى حدٍّ بعيد؛ غير أن مثل هذه الأوهام أساسية، بنظر فيبر، لفهم النشاط الإنساني. ليس 'بالخبز وحده' يمكن فهم تصرفات العمال الزراعيين. فالأفكار التي تلهم سلوك هؤلاء العمال ليست، رغم عدم كونها 'تعبيراً' مجرداً وبسيطاً عن مصالح اقتصادية، نابعة من لا شيء. إنها معطوفة، بدورها، على جملة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى تعديل الأشكال الوسيطية للجماعة والعمل. ونواة العلاقات التي تجسر بين الأفكار والمصالح المادية نادراً ما تكون قابلة التحديد من منطلق الاشتقاق السببي الخطي الأحادي من 'مستوى' إلى آخر. وهنا بالذات يضع فيبر نفسه، في المقام الأول، في مواجهة التاريخ الثقافي، الذي يقوم على تحليل التطور التاريخي من منطلق مضمون الأفكار: من الضروري على الدوام أن تتم معاينة المغزى المحتمل والتأثير الممكن لجملة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية ذات الجذور العميقة بالنسبة إلى طبيعة القيم التي يتبناها أعضاء شريحة معينة أو مجتمع بعينه[18].

من شأن افتراض أن هذه الآراء تطورت في فكر فيبر فقط في إطار أو سياق نوع من المجابهة مع الماركسية أن يكون غلواً في المبالغة على صعيد تبسيط البيئة الثقافية التي كتب فيبر في إطارها. حين كتب فيبر مؤلفاته الأولى اتخذ من المشكلات المعاصرة التي كانت سائدة في التيار الرئيسي للتاريخ الاقتصادي والقضاء

(17) المصدر السابق، ص: 797. تجب مقارنة رواية فيبر بآراء كاوتسكي كما هي واردة في المسألة الزراعية (شتوتغارت، 1899).

(18) 'الأسس الاجتماعية الداعمة للثقافة القديمة'، ص: 291 - 296.

الألمانيين. أما اهتمام فيبر المبكر بروما فيعكس الجدل الدارج حول أسباب الانحطاط الاقتصادي لروما. ومعاينته البحثية لأحوال العمال الزراعيين في شرق ألمانيا إن هي إلا جزء من المسح الواسع والعملاق الذي أنجزه أعضاء جمعية السياسة الاجتماعية (Verein für Sozialpolitik)، وقد نشأت عن نوع من الاهتمام بمشكلات ذات أهمية سياسية عملية، اهتمام ما لبث أن تحول، في جزء كبير منه، نحو دور 'أرستقراطية' اليونكر في المجتمع الألماني[19]. غير أن من الصحيح القول إن النتائج التي يتوصل فيبر إليها في هذه الدراسات المبكرة زادت من توجيه اهتماماته نحو مسارات ما لبثت أن أوصلته إلى الدخول في علاقة مباشرة مع المجالات التي تَرَكَّزَ عليها الفِكْرُ الماركسي: تحديداً، الصفات المميزة المحددة للنظام الرأسمالي الحديث والشروط المتحكمة بانبثاق هذا النظام وتطوره.

جذور 'الروح' الرأسمالية

يشكل كتاب الأخلاق البروتستنتية وروح النظام الرأسمالي، الذي نشره على شكل مقالين طويلين في عامي 1904 و1905 محاولته الأولى للتصدي لبعض هذه القضايا على المستوى العام[20]. إن بعضاً من الملامح الرئيسية للمزاج الذي يشغل اهتمام فيبر في هذا الكتاب وارد أساساً في دراسته عن العمال الزراعيين. والمعارضة بين الأوضاع المعيشية والنظرة لدى أسرى عقود العمل والمياومين هي إلى حدٍّ بعيد معارضة بين القبول بالأنماط التقليدية مرجعاً ووصاية من ناحية، وبين نوع من الموقف من النزعة الفردية الاقتصادية من الناحية المقابلة. وهذا الموقف

(19) انظر ديتر لندنلاوب: صراع التوجهات في جمعية السياسة الاجتماعية (فيسبادن، 1967)، انظر أيضاً لاحقاً في هذا الكتاب ص: 296 – 297 وبعدها للاطلاع على وصف تقويم فيبر السياسي لألمانيا في 1895، كما تم التعبير عنه في محاضرته التدشينية بفرايبورغ.

(20) ظهر كتاب الأخلاق البروتستنتية أولاً في أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية، م: 20 و21، 1905، وأعيدت طباعته في الجزء التمهيدي للأعمال الكاملة حول سوسيولوجيا الدين (توبنغن، 1920 – 1921). في هذه الطبعة الثانية، يقوم فيبر بإدخال بعض المراجعات: وإضافة تعليقات على بعض الانتقادات التي أثارها الظهور الأول للعمل في الأدبيات. انظر مقاله 'كلمة نقد مضاد لـ "روح النظام الرأسمالي"'، في الأرشيف، م: 31، 1910، ص: 554 – 559. ثمة وصف للسجال مع راشفاهل في ج. أ. براتس: سوسيولوجيا الدين عند ماكس فيبر (لوفين، 1969)، ص: 87 – 95.

الثاني ليس، على أي حال، وبوضوح، مجرد نتاج لظروف عمال المياومة الاقتصادية، بل يمثل جزءاً من أخلاق تساهم هي نفسها في عملية هدم وتفكيك البنية التقليدية القديمة للملكيات الزراعية.

يفتتح فيبر كتاب الأخلاق البروتستنتية بطرح حقيقة إحصائية على سبيل الإيضاح: حقيقة أن 'قادة الأعمال وأرباب رأس المال' مثلهم مثل الشرائح العليا من العمالة الماهرة، بل وحتى الكوادر الأرقى تقنياً وتجارياً في المشروعات هم من البروتستنت بأكثريتهم الساحقة، في أوروبا الحديثة[21]. ليست هذه مجرد حقيقة معاصرة وحسب؛ إنها حقيقة تاريخية أيضاً: وعبر تعقب الارتباط نحو الخلف، يمكن إثبات أن بعضاً من البؤر المبكرة للتطور الرأسمالي في النصف الأول من القرن السادس عشر كانوا بروتستنتاً حتى العظم. لعل أحد التفسيرات الممكنة هو في متناول اليد: الطلاق من النزعة التقليدية في الاقتصاد الذي تم في هذه البؤر أنتج نوعاً من الانسلاخ عن التقاليد عموماً، وعن المؤسسات الدينية بصيغتها القديمة خصوصاً. غير أن هذا التفسير لا يصمد أمام الامتحان المدقِّق. فمن شأن رؤية الإصلاح (الديني) هروباً من تحكم الكنيسة أن تكون خاطئة تماماً. إشراف الكنيسة الكاثوليكية على الحياة اليومية كان، في الحقيقة، متهاوناً. وجاء الانتقال إلى البروتستنتية منطوياً على قبول درجة أعلى بكثير من تنظيم السلوك وضبطه مقارنةً بما كان مطلوباً في الكاثوليكية. فالبروتستنتية تتبنى موقفاً صارمَ التشدد من الارتخاء والاستمتاع ـ في ظاهرة تؤكدها الكالفنية على نحوٍ خاص. يمكن التوصل، إذن، إلى استنتاج أن علينا أن ننظر في الطابع المحدد للمعتقدات البروتستنتية إذا أردنا إماطة اللثام عن العلاقة بين البروتستنتية والعقلانية الاقتصادية.

لم تكن جِدَّة تفسير فيبر، بالطبع، كامنة في القول بأن هناك ارتباطاً بين الإصلاح (الديني) والنظام الرأسمالي الحديث. فمثل هذا الارتباط سبق لعددٍ كبير من الكتاب قبل ظهور كتاب فيبر أن افترضوا وجوده. والتفسير الماركسي المميز، المستمد، في المقام الأول، من كتابات أنجلز قام على القول بأن البروتستنتية هي

(21) PE، ص: 35.

الانعكاس الإيديولوجي للتغييرات الاقتصادية الحاصلة في المراحل المبكرة من تطور النظام الرأسمالي[22]. رافضاً اعتبار هذه وجهة نظر سديدة، ينطلق مؤلِّف فيبر من محطة شاذة شذوذاً بيِّناً، محطة يشكل التعرف عليها وتفسيرها الأصالة الحقيقية لكتاب الأخلاق البروتستنتية. من المألوف أن أولئك الذين تكون حيواتهم مرتبطة بالنشاط الاقتصادي والركض وراء الكسب يكونون إما لامبالين بالدين، أو معادين له، موضوعياً، لأن الدين مهتم بما هو 'لا مادي'، في حين أن أفعالهم موجهة نحو العالم المادي. ولكن البروتستنتية جاءت متفوقة كثيراً على الكاثوليكية في مطالبة أتباعها بقدرٍ أكبر صرامة وحزماً من الانضباط بدلاً من تخفيف قبضة الكنيسة على الشؤون اليومية، فأقحمت عاملاً دينياً في مجالات حياة المؤمن. من الواضح أن هناك علاقة بين البروتستنتية والرأسمالية الحديثة، علاقة يتعذر تفسيرها عبر رؤية الأولى 'نتيجة' للثانية؛ إلا أن طابع العقائد وشرائع السلوك البروتستنتية مختلف تماماً عن الطابع الذي يمكن توقعه، للوهلة الأولى (prima facie)، على صعيد حفز النشاط الاقتصادي.

إن تفسير هذا الشذوذ يتطلب ليس تحليل مضمون العقائد البروتستنتية ونوعاً من التقويم لتأثيرها في أفعال المؤمنين وحسب، بل وتحديد جملة المواصفات الخاصة التي تميز الرأسمالية الغربية بوصفها صيغة من صيغ الفعالية الاقتصادية. ليست البروتستنتية وحدها مختلفة في جوانب مهمة معينة عن الصيغة الدينية التي سبقتها، بل الرأسمالية الحديثة أيضاً تبدي سمات أساسية تميزها عن أنواع سابقة من النشاطات الرأسمالوية. أما الصيغ الرأسمالية المختلفة الأخرى التي يميزها فيبر فهي في كنف مجتمعات ذات صفة 'تقليدية اقتصادياً'. والمواقف من العمل التي تميز النزعة التقليدية مبينة بوضوح عبر تجربة أرباب العمل الرأسماليين الحديثين الذين حاولوا استحداث مناهج إنتاج معاصرة في جماعات لم يسبق لها أن عرفت مثل هذه الأساليب. إذا أقدم رب العمل الحريص على تأمين أعلى درجة ممكنة من الجهد على استحداث العمل بالقطعة حيث تتوفر للعمال إمكانية زيادة مداخيلهم على ما ألفوا الحصول عليها، فإن النتيجة هي دوماً أن كمية العمل المبذولة تتناقص بدلاً من

(22) انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 295 – 296 و325 – 327.

حصول العكس. لا يفكر العامل التقليدي من منطلق تعظيم أجرته اليومية، بل لعله لا يرى سوى مقدار العمل الذي يتعين عليه أن يقوم به من أجل تلبية حاجاته العادية. 'ما من أحد يرغب "بطبيعته" في كسب المزيد والمزيد من المال، لعله يريد، ببساطة، أن يعيش كما اعتاد أن يعيش، ويكسب ما هو مطلوب ليفعل ذلك'[23].

ليست النزعة التقليدية متنافرة، بأي من الأحوال، مع الجشع إزاء المال والثروة. 'إن وحشية مطلقة وواعية في الاستحواز والتملك كثيراً برزت مترابطة ارتباطاً مباشراً ووثيقاً مع أكثر أشكال الامتثال للتقاليد صرامة'[24]. البخل الأناني موجود في كل المجتمعات، وهو، في الحقيقة، أكثر تمييزاً للمجتمع ما قبل الرأسمالي منه لنظيره الرأسمالي. وهكذا فإن 'رأسمالية المغامرين'، مثلاً، وهي المنطوية على الركض وراء الربح والكسب عبر الغزو العسكري والقرصنة، كانت موجودة في جميع فترات التاريخ. غير أن ذلك مختلف تماماً عن النظام الرأسمالي الحديث القائم لا على أساس الركض اللاأخلاقي وراء الكسب الشخصي، بل على ركيزة الالتزام المنضبط بالعمل بوصفه واجباً. يقوم فيبر بتحديد الملامح الرئيسية لـ 'روح' النظام الرأسمالي الحديث على النحو التالي:

> يُنْظَر إلى حيازة المزيد والمزيد من المال، معطوفة على التجنب الحازم لسائر المتع التلقائية ... بقدرٍ كبير من الصفاء على أنها غاية بذاتها، وهي تبدو، إزاء سعادة شخص بعينه أو منفعته، متعالية تماماً ولاعقلانية كلياً. إن الإنسان محكوم بالحيازة كما بهدف الحياة؛ لم تعد الحيازة وسيلة لغاية إشباع حاجات الإنسان المادية. ومن الواضح أن هذا القلب لما يمكن أن نطلق عليه اسم الوضع 'الطبيعي'، وهو خالٍ من أي معنى بنظر أي محايد، مبدأ معتمد يوجه النظام الرأسمالي بمقدار ما هو غريب ومنبوذ بالنسبة إلى جميع الشعوب غير الخاضعة للتأثيرات الرأسمالية[25].

وهكذا فإن روح النظام الرأسمالي متميزة بمزيج فريد من الإيمان بكسب الثروة عبر نشاطات اقتصادية مشروعة، مع العزوف عن توظيف هذا الدخل لتحقيق

---

(23) PE، ص: 60؛ GAR، ج: 1، ص: 44.

(24) PE، ص: 58؛ GAR، ج: 1، ص: 43.

(25) PE، ص: 53؛ GAR، ج: 1، ص: 36.

المتع الشخصية. إنها متجذرة في نوع من الإيمان بقيمة الأداء الكفؤ في مهنة مختارة بوصفه واجباً وفضيلة.

أي نظرة تقليدية ليست، كما يؤكد فيبر، كلية التنافر مع الأشكال الحديثة للمشروع الاقتصادي. كثرة من المشروعات الصغيرة ظلت، مثلاً، تُدار وفقاً لأنماط محددة تقليدياً من الإجراءات، لمعدلات تبادل وربح تقليدية، وإلخ. يقول فيبر: 'تم الآن، ذات زمن، تدمير هذه الرويّة بغتة...'؛[26] وكثيراً ما حصل هذا دون حدوث أي تغيير تكنولوجي داخل المشروع. وحيثما تمت إعادة هيكلة مثل هذه المشروعات، فإن ما حصل ليس إلا نوعاً من الإعادة العقلانية لتنظيم الإنتاج، بهدف تعظيم الكفاءة الإنتاجية. ومثل هذا التغيير لا يمكن تفسيره، في معظم الحالات، بأي تدفق مفاجئ لنهر رأس المال على الصناعة المعنية. لعله، بالأحرى، نتاج استحداث روح مبادرة عملية جديدة - الروح الرأسمالية. إن السمة الطاغية التي تميز الاقتصاد الرأسمالي الحديث هي أنه:

> معقلن على أساس الحساب الصارم، موجه ببعد نظر وحذر فيما يخص النجاح الاقتصادي المستهدف في تناقض صارخ مع حياة الكفاف لدى الفلاح، ومع النزعة التقليدية القائمة على الامتيازات لدى حرفي النقابة، ورأسمالية المغامرين المستندة إلى استغلال الفرص السياسية والمضاربة اللاعقلانية[27].

لا يمكن الاستدلال على روح النظام الرأسمالي من مجرد تنامي النزعة العقلانية ككل في المجتمع الغربي. ومثل هذا الأسلوب في تحليل المشكلة يميل إلى افتراض تطور تدريجي، أحادي الاتجاه الخطي لتطور النزعة العقلانية: إن عملية عقلنة حشد من المؤسسات المختلفة في مجتمعات غربية يوحي بقدرٍ واضح من التوزع غير المتكافئ. تلك البلدان التي تقدمت فيها عملية عقلنة الاقتصاد أكثر، مثلاً، متخلفة، على صعيد مستوى عقلانية القانون، مقارنةً ببعض البلدان والدول الأشد تخلفاً على الصعيد الاقتصادي. (إنجلترا هي المثال الأعلى صراخاً في هذا الأمر). العقلنة ظاهرة مركبة تأخذ عدداً كبيراً من الأشكال الملموسة، وتتطور بصيغ متباينة

---

(26) PE، ص: 67.
(27) PE، ص: 76.

في مناطق الحياة الاجتماعية المتغايرة. يتركز اهتمام كتاب الأخلاق البروتستنتية فقط على اكتشاف 'هوية الأب الفكري لذلك الشكل من الفكر العقلاني الملموس الذي انبثقت منه فكرة نوع من الدعوة إلى العمل والإخلاص في الدعوة...(28)'.

يبين فيبر أن مفهوم 'الدعوة' ('الرسالة') لم يظهر إلى الوجود إلا زمن الإصلاح (الديني). إنه غير وارد، لا هو ولا أي مرادف له، في المذهب الكاثوليكي، ولا في العصر القديم. وأهمية مفهوم الدعوة، والأسلوب المعتمد لتوظيفه في المعتقدات البروتستنتية، تكمن في كونه يساعد على إدخال شؤون الحياة اليومية المبتذلة في دائرة التأثير الديني الحاضن لجميع الأشياء. إن الفرد مدعو لأداء واجبه تجاه الرب عن طريق التصرف الأخلاقي في حياته اليومية. وهذا يفرض تحول تركيز البروتستنتية عن مثال العزلة الرهبنية الكاثوليكية نحو الهموم الدنيوية.

تأثير البروتستنتية المتقشفة

غير أن من غير الممكن عَدُّ اللوثرية المنبع الرئيسي للروح الرأسمالية. من المؤكد أن الإصلاح (الديني) اضطلع بدورٍ جوهري في استحداث مفهوم الدعوة (الرسالة)، وصولاً إلى وضع واجب متابعة النشاطات العادية على رأس قائمة الأولويات. إلا أن تصور لوثر للدعوة بقي تقليدوياً من بعض النواحي(29). أما السير قدماً في تطوير مفهوم الدعوة (الرسالة) أكثر فأكثر فقد كان من عمل الطوائف البروتستنتية اللاحقة التي تؤلف الفروع المختلفة التي يطلق عليها فيبر اسم 'البروتستنتية المتقشفة'.

يميز فيبر بين أربعة تيارات رئيسية من التقشفية البروتستنتية: الكالفني، المنهجي، التُّقوي، وتيار الطوائف المعمودية. وقد كانت هذه وثيقة الترابط فيما بينها بالطبع ولا يمكن فصلها بوضوح دائماً(30). مناقشة فيبر للبروتستنتية المتقشفة

(28) PE، ص: 78.

(29) PE، ص: 85. ينصب جزء كبير من اهتمام فيبر على إبراز التضارب بين اللوثرية والكالفنية، بدلاً من مجرد الفرق بين الكاثوليكية والكالفنية.

(30) يعلن فيبر أن المنهجية (المثودية) والتقوية كانتا حركتين مشتقتين، فرعيتين، في حين أن الطوائف المعمودية تمثل 'منبعاً مستقلاً من منابع النزعة التقشفية البروتستنتية جنباً إلى جنب مع الكالفنية'،PE، ص: 144.

ليست مهتمة بأي وصف تاريخي إجمالي للعقيدة، بل فقط بتلك العناصر في مذاهبها ذات التأثير الأقوى في السلوك العملي للفرد خلال نشاطه الاقتصادي. والجزء الأهم من التحليل متركز على الكالفنية: ولكن ليس فقط على مذاهب *كالفن* بحد ذاتها بل على تلك المتجسدة في تعاليم كالفنيين من أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر.

وبعد تقديم هذه التوصيفات يتابع فيبر ليحدد ثلاث عقائد رئيسية بوصفها بالغة الأهمية في الكالفنية. ثمة أولاً عقيدة أن الكون تم خلقه تعزيزاً لمجد الرب الأعظم، ولا معنى له إلا بالارتباط مع أغراض الرب. 'ليس الرب موجوداً من أجل البشر، ولكن البشر موجودون من أجل الرب'[31]. وثمة ثانياً مبدأ أن دوافع كلي القدرة هي أبعد من متناول الفهم الإنساني. فالبشر لا يستطيعون أن يعرفوا سوى الجرعات الصغيرة من الحقيقة السماوية التي يريد الرب كشفها لهم. وهناك ثالثاً الإيمان بالقَدَر المكتوب سلفاً: حفنة صغيرة من البشر فقط مختارة لبلوغ النعمة الأبدية. وهذا شيء محسوم دون أي مجال للبس منذ لحظة الخلق؛ لا يتأثر بأفعال البشر، ومن شأن افتراض ذلك أن يعني تصور قدرة أفعال البشر على التأثير في أحكام السماء.

يرى فيبر أن النتيجة المترتبة على هذا المذهب بالنسبة إلى المؤمن يجب أن تكون 'عزلة داخلية غير مسبوقة'. 'في الأمر الذي كان بالنسبة إلى إنسان عصر الإصلاح (الديني) الهاجس الأكثر حسماً لحياته، خلاصه الأبدي، ظل مضطراً للسير في طريقه وحيداً ليواجه مصيراً كان قد رُسم له منذ الأزل'[32]. وفي هذا الجانب الحاسم، كان الإنسان وحيداً؛ لم يكن ثمة أحد، كاهن أو عادي، قادر على التشفّع لدى الرب التماساً لخلاصه. وإلغاء إمكانية الخلاص من خلال الكنيسة والطقوس هو، برأي فيبر، الفرق الحاسم الذي ميز الكالفنية عن كل من اللوثرية والكاثوليكية. وبهذا نجحت الكالفنية في إيصال سيرورة تاريخية عظيمة، يناقشها فيبر في مكان آخر

(31) PE، ص: 102 – 103.
(32) PE، ص: 104؛ GAR، ج: 1، ص: 94.

بالتفصيل: سيرورة تحرير العالم من الوهم التدريجية، سيرورة الـ 'disenchantment' (Entzauberung)، إلى خاتمتها الأخيرة[33].

لم يقتصر الأمر على عدم وجود أي وسائل سحرية لنيل رحمة الرب بالنسبة إلى أولئك الذين كان الرب قد قرر حرمانهم منها، بل وتجاوزه إلى عدم وجود أي وسائل أخرى بالمطلق. متضافرة مع العقائد القاسية لتسامي الرب المطلق وفساد كل ما له علاقة بالجسد، تنطوي عزلة الفرد الداخلية هذه على... السبب الكامن وراء الموقف كلي السلبية للطهرية (البيوريتانية) من سائر العناصر الحسية والعاطفية في الثقافة وفي الدين، لأنها غير ذات جدوى على صعيد الخلاص وتؤدي إلى تعزيز أوهام عاطفية وخرافات وثنية. وهكذا فإنها توفر أساساً لعداء جذري تجاه الثقافة الحسية من جميع الأصناف[34].

إن التوتر الهائل الذي عكسه هذا على الكالفني واضح. لم تكن الإجابة عن السؤال الحاسم الذي وجد كل مؤمن ملزماً، آخر المطاف، بطرحه على نفسه والمتمثل بـ: 'هل أنا واحد من المختارين؟' ممكنة. وقد شكل هذا، بالنسبة إلى *كالفن* نفسه، مصدراً للقلق. صحيح أنه كان واثقاً من خلاصه الخاص نظراً لإيمانه بأن الرب قد انتقاه لأداء رسالة سماوية. غير أن مثل هذه الثقة اليقينية لم تكن ممكنة بالنسبة إلى أتباعه ومريديه. ما لبث الأمر أن بات يشكل ضغطاً على مستوى العناية الرعوية بالنسبة إلى عقيدة *كالفن* القائمة على عدم وجود أي فروق خارجية بين المختارين والملعونين، بين الناجين والهالكين. تطور ردّان مترابطان. رد يرى أن الفرد ملزم بأن يعد نفسه واحداً من المختارين: أي شكوك حول يقين الاختيار دليل نقص في الإيمان وغياب للرحمة بالتالي. ورد ثانٍ يرى أن 'النشاط الدنيوي' المكثف هو السبيل الأنسب لتطوير الثقة الذاتية الضرورية وصيانتها. وهكذا فإن أداء 'الأعمال الجيدة' ما لبث أن أصبح يُعد 'علامة' اختيار أو اصطفاء ـ لا وسيلة لبلوغ الخلاص بأي من الصور، بل استئصالاً، بالأحرى، للشكوك حول هذا الخلاص.

يقوم فيبر بإيضاح هذا بالعودة إلى كتابات الطهري (البيوريتاني) الإنجليزي

---

(33) انظر لاحقاً في هذا الكتاب، ص: 331 – 334.

(34) PE، ص: 105.

رتشارد باكستر. فباكستر هذا يحذر من إغواءات الثروة ولكن هذا التنبيه موجه، برأي فيبر، فقط إلى توظيف الثروة لدعم نمط حياة قائم على التبطل والاسترخاء. البطالة وتبديد الوقت اثنتان من الخطايا الكبرى. هذا المذهب 'مازال متخلفاً عن ركب فرانكلن الذي قال: "الوقت مال"، غير أن الفكرة تصمد إلى درجة معينة بمعنى روحي. إنها غير محددة القيمة لأن كل ساعة ضائعة هي ضائعة على العمل في سبيل مجد الرب'[35]. تطالب الكالفنية مؤمنيها بحياة متماسكة متواصلة قائمة على الانضباط، وصولاً إلى استئصال إمكانية التوبة والتكفير عن الخطايا وهي الإمكانية التي يوفرها الاعتراف الكاثوليكي. فهذا الأخير يؤدي عملياً إلى تكريس موقف عَرَضي قائم على الصدف من الحياة، لأن المؤمن يستطيع أن يعوِّل على معرفة أن من شأن التدخل الرهبني أن يؤمن الإفلات من عواقب الزلل الأخلاقي.

وهكذا فإن العمل في العالم المادي يغدو بالنسبة إلى الكالفني مشحوناً بأسمى القيم الأخلاقية الإيجابية. وامتلاك الثروات لا يوفر للإنسان أي استثناء من الأمر السماوي القاضي بالاستغراق المخلص في أداء رسالته. والتصور الطهري (البيوريتاني) للدعوة (الرسالة)، خلافاً لنظيره اللوثري، يخصص مكافأة لواجب إقدام الفرد على مباشرة مهنته (رسالته) بأسلوب منهجي بوصفه أداة الرب. ومراكمة الثروة ليست مدانة أخلاقياً إلا بمقدار ما تشكل إغراء بالترف المتبطل؛ أما الربح المادي المحصل عبر الأداء المتقشف للواجب في مجال معين فليس مباحاً وحسب بل هو محبذ، بالفعل، أخلاقياً. 'كثيراً ما قيل إن الرغبة في الفقر، شبيهة بالرغبة في المرض؛ إنها منبوذة مثل تمجيد الأعمال ومنتقصة من مجد الرب'[36].

من الحاسم بالنسبة إلى تحليل فيبر أن هذه المواصفات ليست نتائج 'منطقية' بل 'سايكولوجية' (نفسية) لعقيدة القَدَر المكتوب سلفاً كما صاغها كالفن. أما هذه التطورات اللاحقة في المذهب الطهري (البيوريتاني) فنابعة من العزلة الظاهراتية الممارسة من قبل المؤمنين، ومن ألوان القلق المترتبة عليها. ليس الإيمان بالقَدَر المكتوب سلفاً محصوراً بالكالفنية، وعواقبها بالنسبة إلى فعل الإنسان تتباين تبعاً

(35) PE، ص: 158؛ GAR، ج: 1، ص: 167 – 168.

(36) PE، ص: 163.

لمعتقدات أخرى مرتبطة بها من جهة وللسياق الاجتماعي الذي يكون فيه من جهة ثانية. فإيمان المسلمين بالقَدَر المكتوب سلفاً لم يفض، مثلاً، إلى تقشف الكالفنية الدنيوي (الأرضي)، بل إلى 'نوع من الإهمال الكامل للذات، لمصلحة تحقيق الوصية الدينية التي تقضي بخوض حرب مقدّسة (جهاد) من اجل اجتياح العالم'[37].

وهكذا فإن جذور الروح الرأسمالية يجب البحث عنها في تلك الأخلاق الدينية التي حققت اكثر أشكال تطورها تحديداً في الكالفنية. إنها الأخلاق التي يتعين علينا أن نضفي عليها الصفات الفريدة التي تميز جملة المواقف الكامنة في عمق النشاط الرأسمالي الحديث عن الطابع اللاأخلاقي لأكثر أشكال الحيازة الرأسمالية السابقة. 'إن إحدى السمات المميزة المتجذرة للروح الرأسمالية الحديثة، لا وحدها فقط، بل والثقافة الحديثة: الإدارة العقلانية للحياة على أساس فكرة الدعوة (الرسالة)، خرجت من رحم روح النزعة التقشفية المسيحية ـ وذلك هو ما حاول هذا العرض أن يسلط الضوء عليه'[38]. أما بدائل التقشفية البروتستنتية الأخرى، فقائمة، عموماً، على انضباط أقل صرامة مما لدى الكالفنية التي يتحدث عنها فيبر بوصفها متمتعة بـ'اتساق فولاذي'. إلا أن فيبر يرى احتمال وجود نوع من العلاقة التاريخية، في أصل الروح الرأسمالية، بين صيغ البروتستنتية المتقشفة والشرائح الاجتماعية على مستويات مختلفة من الاقتصاد الرأسمالي. ربما كانت التقوية، مثلاً، تلك الميالة إلى استحضار، بدلاً من الطاقة الدائبة للكالفني، نوع من الموقف القائم على التواضع والعزوف، هي الأوسع انتشاراً بين صفوف المستخدمين في المراتب الدنيا من السلم الصناعي، في حين ربما كانت الكالفنية اكثر نفوذاً على نحوٍ مباشر في أوساط المبادرين[39].

ما كان إذعاناً لتوجيهات السماء بالنسبة إلى الطهري (البيوريتاني) لا يلبث، وعلى نحوٍ متزايد، أن يصبح، بالنسبة إلى عالم الرأسمالية المعاصرة، امتثالا ميكانيكياً (آلياً) لضرورات الإنتاج الصناعي الاقتصادية والتنظيمية، على جميع

---

(37) ES، ج: 2، ص: 573.
(38) PE، ص: 180؛ GAR، ج: 1، ص: 202.
(39) PE، ص: 139.

مستويات سُلَّم تقسيم العمل التراتبي. يبقى فيبر حريصاً على التنصل من القول بأن المزاج الطهري (البيوريتاني) مكوِّن ضروري من مكوِّنات آلية عمل النظام الرأسمالي الحديث بعد أن يكون قد استقر على نطاق واسع. لعل العكس هو الصحيح؛ فالاستنتاج المحدد لكتاب الأخلاق البروتستنتية هو أن الطابع التخصصي لتقسيم العمل الرأسمالي يجبر الإنسان على اختيار اختصاص معين، في حين أن الطُهري (البيوريتاني) أقدم طوعاً، بسبب إيمانه الديني، على اعتماد السلوك نفسه[40].

بما أن نزعة التقشف تولت مهمة إعادة قولبة العالم وصولاً إلى إثبات وجودها في هذا العالم، فإن النعم الخارجية لهذا العالم قد اكتسبت نفوذاً متزايداً ومنيعاً آخر المطاف على حيوات الناس على نحوٍ لم يسبق له مثيل في أي فترة من فترات التاريخ. وها هي ذي روحها قد نجحت ـ ربما أخيراً، من يدري؟ ـ في الخروج من القفص (Gehäuse). إلا أن الرأسمالية المظفرة لم تعد، في جميع الأحوال، بسبب استنادها إلى ركائز ميكانيكية، بحاجة إلى هذا الدعم... ففكرة الواجب في اختصاص المرء أو رسالته تجوس في أجواء حياتنا مثل شبح عقائد دينية ميتة[41].

يعتزم فيبر جعل كتاب الأخلاق البروتستنتية عملاً برنامجياً: إنه استكشاف أولي لجملة معقدة من القضايا، ومزاعمه حول مدى قابلية تطبيقه متواضعة ومحدودة. أما الإنجاز الرئيسي للكتاب فهو، برأي فيبر[42]، فهو أن يكشف عن أن الغائية الأخلاقية لروح الرأسمالية ليست إلا ثمرة غير مستهدفة لأخلاق *كالفن* الدينية، وعلى نحوٍ أعم، لتصور الدعوة (الرسالة) الدنيوية التي انفصلت بها البروتستنتية عن الأنموذج الرهبني للكاثوليكية. غير أن بروتستنتية التقشف إن هي، جزئياً، إلا تتويج التوجهات الممتدة بعيداً إلى الخلف في التاريخ المسيحي ككل. من

(40) ‘Der Puritaner wollte Berufsmensch sein - wir müssen es sein’، (GAR، ج: 1، ص: 203) يشدد فيبر على أن التأكيد البيوريتاني لأهمية المهنة أو الرسالة المحددة جاء موفراً للشرعنة الأخلاقية لتقسيم العمل الاختصاصي (PE، ص: 163). انظر أيضاً مناقشة فيبر لانحطاط ’العقلية الكنسية‘ في قطاع الأعمال الأمريكي في مقال ’الطوائف البروتستنتية وروح النظام الرأسمالي‘، في FMW، ص: 302 – 322.

(41) PE، ص: 181 – 182؛ GAR، ج: 1، ص: 203 – 204.

(42) انظر ’اتجاه النقد المضاد الأساسي‘، ص: 556 – 557.

الأساس كان للتقشف الكاثوليكي طابع عقلاني، وثمة خط تطور مباشر من حياة الرهبنة إلى المُثُل الطهرية (البيوريتانية). أما التأثير الرئيسي للإصلاح الديني، والتاريخ اللاحق للطوائف البروتستنتية، فتمثل بنقل الأمر من الدير إلى العالم اليومي.

يبين كتاب الأخلاق البروتستنتية أن هناك نوعاً من 'القرابة الانتخابية' (Wahlverwandschaft) بين الكالفنية، أو أصناف معينة من العقائد الكالفنية، بعبارةٍ أدق، والأخلاق الاقتصادية للنشاط الرأسمالي الحديث. والسمة المميزة للكتاب هي أنه يحاول تسليط الضوء على حقيقة أن عقلنة الحياة الاقتصادية مرتبطة بالالتزامات القيمية اللاعقلانية. إنها مهمة تمهيدية لتقويم العلاقات السببية، ولكنها ليست وحدها كافية لعزل الأسباب[43]. يعلن فيبر صراحة أن بلوغ هذا الهدف مشروط بالاضطلاع بمهمتين كبيرتين: مهمة تحليل جذور العقلانية وانتشارها في مجالات أخرى جنباً إلى جنب مع المجال الاقتصادي (أي في السياسة، القانون، العلم، والفن) أولاً؛ ومعاينة الطرق التي تعرضت بها النزعة التقشفية البروتستنتية نفسها للتأثر بالقوى الاجتماعية والاقتصادية ثانياً. ومهما يكن فإن فيبر مصر على أن المادة المحللة في كتاب الأخلاق البروتستنتية يستغني بطريقةٍ مناسبة عن 'عقيدة المادية التاريخية السانجة'، التي تُعد الأفكار الشبيهة بتلك الواردة في العقائد الكالفنية، تبعاً لها، وببساطة، 'انعكاسات' للظروف الاقتصادية[44]. يؤكد فيبر أن 'علينا أن نحرر أنفسنا من النظرة التي تقول إن المرء يستطيع استنتاج أن الإصلاح (الديني) ليس إلا تطوراً ضرورياً على الصعيد التاريخي خارجاً من رحم سلسلة من التغييرات الاقتصادية[45]'. إلا أن فيبر لا يحاول إحلال أي 'نظرية' بديلة محل هذا التصور للمادية التاريخية الذي يرفضه: وبالفعل فإن بلوغ مثل هذه النظرية أمر مستحيل، كما يحاول فيبر أن يبين في مقالاته المنهجية، التي كُتبت بأكثريتها في الوقت نفسه الذي جرى فيه تأليف كتاب الأخلاق البروتستنتية.

(43) PE، ص: 54، ص: 90 – 91 و ص: 183.
(44) PE، ص: 55؛ GAR، ج: 1، ص: 37.
(45) PE، ص: 90 – 91؛ GAR، ج: 1، ص: 83.

10. مقالات فيبر في المنهج

يُختتم كتاب الأخلاق البروتستنتية بالتماس نَبْذ التفسيرين المادي والمثالي كليهما للتاريخ بوصفهما إطارين نظريين إجماليين: يقول فيبر إن 'كلاً منهما، وإن لم تدع أنها التفسير، مكتفية بتشكل نتيجة نوع من التقصي، لا تنجز، بالمثل، إلا القليل على صعيد خدمة الحقيقة التاريخية[1]'. وكتابات فيبر المنهجية تقوم بشرح هذا الموقف بقدرٍ لافت من العمق[2].

إلا أن أصول مقالات فيبر المنهجية مركبة، ولابد من وضعها أيضاً في خانة السجال الذي كان دارجاً آنذاك حول العلاقة بين العلوم الطبيعية ونظيرتها 'الإنسانية' أو الاجتماعية. ففي حين أن دوركهايم كان متجذراً بعمق في تراث الوضعية العائدة رجوعاً إلى ما قبل كونت بوقتٍ غير قصير، لم يكن ثمة أي تراث قابل للمقارنة المباشرة موجوداً في الفكر الاجتماعي الألماني. أما السجال المطول والمعقد الذي دار في ألمانيا حول مكانة علوم الإنسان فقد دأب على استكشاف قضايا ظلت مكتومة وساكنة في التاريخ والفلسفة الاجتماعية الفرنسيين. يبادر فيبر صراحة ودون تردد، حانياً حذو أكثر معاصريه الألمان، إلى رفض المفهوم الكونتي (نسبة إلى مؤسس السوسيولوجيا: أوغست كونت) القائل إن العلوم مرتبة ترتيباً

---

(1) PE، ص: 183.

(2) للاطلاع على الخلفية ذات العلاقة، خصوصاً فيما يتعلق بالمثالية، انظر الكساندر فون شلتنغ: قراءة ماكس فيبر العلمية (بالألمانية) (توبنغن، 1934)، ص: 178 – 247. ومقالات فيبر المنهجية لا تمثل إلا معالجة جزئية للمشكلات التي عزم فيبر على معالجتها بقدرٍ أكبر من الاستفاضة. انظر ماريان فيبر: ماكس فيبر: صورة حية (هايدلبيرغ، 1950) (بالألمانية)، ص: 347 – 348. إن الطابع الجزئي لمقالات فيبر المنهجية واضح بجلاء في ف. ترنبروك: 'أصل منهج ماكس فيبر'. دفاتر السوسيولوجيا والسايكولوجيا الاجتماعية بكولونيا، م: 11، 1959، ص: 573 – 630.

تراتبياً تجريبياً ومنطقياً، ترتيباً يكون فيه كل علم معتمداً على الانبثاق التاريخي المسبق للعلم الذي هو دونه على السلم. وفي هذه الصيغة من الأصولية (الأرثونكسية) الوضعية، يتم التعامل مع العلم الاجتماعي بوصفه مجرد عملية مد أو إيصال جملة الافتراضات المسبقة والمناهج العائدة للعلم الطبيعي إلى دراسة البشر. غير أن فيبر لا يحذو، في تنصله من هذا التصور، على نحوٍ كلي، حذو مؤلفين مثل ريكرت وفندلباند على صعيد إقرار نظامين مختلفين جذرياً من أنظمة العلوم، 'الطبيعي' و'الثقافي'، أو التفريع العابر للحدود القائم على فرعي 'النظامي' و'الفكري' [الإيديوغرافي]. ومع أن فيبر يتبنى التمييز الذي اعتمده هذان الكاتبان بين منطق بيانات التعميم وتفسير الفريد، فإنه يطبقه بطريقةٍ مغايرة.

الذاتية والموضوعية

يقوم نقد فيبر لروشر وكنيس، أولى مقالاته المنهجية، على القول بأن التمييز المفترض بين العلوم الطبيعية ونظيرتها الاجتماعية يمكن توظيفه لتدعيم نزعة حدسية زائفة(3). فكتابات روشر، مثلاً، تستخدم، برأي فيبر، هذا التمييز بطريقةٍ تفضي إلى استحداث مكوِّن طاغٍ من المثالية شبه الصوفية وإضفائه على تحليل المؤلف.[3] يُنظر إلى عالم الفعل الإنساني على أنه عالم لا تنطبق عليه مناهج العلوم الطبيعية، عالم لابد، بالتالي من إخضاعه لتدابير وإجراءات غير دقيقة وحدسية. فالعالم الإنساني، إذن، عالم 'لاعقلاني' عالم ملخص بعبارة 'روح الشعب' (Volksgeist) أو (Volksseele). يشير فيبر إلى أن من المستحيل التوفيق بين استخدام مثل هذه المفاهيم وبين الزعم، وهو زعم صادر عن هذا المؤلف نفسه، بأن البحث التاريخي الصارم هدف يجب السعي إلى تحقيقه.

يسلم فيبر بأن العلوم الاجتماعية مهتمة، بالضرورة، بالظواهر 'الروحية' أو 'المثالية'، التي هي مميزات إنسانية تحديداً غير واردة في قائمة الموضوعات التي تعالجها العلوم الطبيعية. غير أن هذا التفريق بين 'ذات' من جهة و'موضوع' من

---

(3) GAW، ص: 9 وبعدها.

جهة ثانية، لا يجوز، ولا يجب، أن ينطوي على التضحية بـ 'الموضوعية' في العلوم الاجتماعية، كما لا يستتبع إحلال الحدس محل التحليل السببي القابل للتكرار. ومقالة فيبر تحت عنوان '"الموضوعية" في العلم والسياسة الاجتماعيين' يحاول بيان مدى إمكانية ذلك[4].

يرى فيبر أن العلوم الاجتماعية نشأت من نوع من الاهتمام بمشكلات عملية، وكانت مدفوعة بحرص البشر على إحداث تغييرات اجتماعية مرغوبة. ذلك هو السياق الذي انبثق منه الحافز على اجتراح اختصاصات وفروع بحثية أو مدارس مهتمة بصياغة بيانات 'موضوعية' عن الواقع البشري على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. إلا أن هذا التطور لم يأت مصحوباً بأي فهم واضح لمغزى اللااستمرارية المنطقية الأساسية بين البيانات الواقعية أو التحليلية من جهة والأطروحات المعيارية، ذات العلاقة لا بما هو 'كائن' بل بما 'يجب أن يكون'، من جهة ثانية. دأبت أكثرية صيغ الفكر الاجتماعي على السعي لإحداث نوع من القطيعة بين الأطروحات الواقعية ونظيرتها المعيارية، على أساس احد نوعي افتراضات مترابطين. يقوم النوع الأول على القول بإمكانية مطابقة ما هو مرغوب مع ما هو 'موجود وجوداً ثابتاً غير قابل للتغيير': قوانين ثابتة ناظمة لعمل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية. أما الثاني فيوحي بأن إذابة المرغوب والواقعي في بوتقة واحدة يتم إدراجها في قائمة المبادئ العامة للتطور المتدرج: لا في خانة ما هو ثابت غير قابل للتغيير، بل في خانة ما هو ناشئ ومتطور حتماً.

يجب رفض هذين التصورين كليهما. من المستحيل منطقياً على أي مدرسة بحثية تجريبية أن تقوم، علمياً، بترسيخ مُثُل تحدد 'ما ينبغي أن يكون'. وهذا يؤسس لمقدمة أساسية لنظرية المعرفة الكانطية الجديدة (الابستمولوجيا الكانطية الجديدة) التي يتبناها فيبر، وهو موقف يعني مجمل كتاباته. ولكن من المؤكد أن هذا لا يعني وجوب إزاحة أحكام القيمة كلياً عن دائرة البحث العلمي، رغم استحالة

(4) MSS، ص: 50 – 112. ينبغي أيضاً فهم مقالات فيبر على خلفية آراء مانغر ومدرسته القائمة على مبدأ الاقتصاد 'العلمي'. انظر ماريان فيبر، ص: 352 – 353؛ وللحصول على رواية أطول للقصة، انظر لندلاوب، ص: 96 – 141.

شرعنة هذه القيم عبر التحليل العلمي. من الممكن فصل جميع الأحكام المتعلقة بما إذا كان 'ينبغي اعتماد' مسار تحرك محدد إلى 'وسائل'، يتم استخدامها من أجل بلوغ 'غايات' خاصة أو عامة. فـ'نحن نرغب في شيء على نحوٍ محسوس إما "لذاته هو" أو بوصفه وسيلة للوصول إلى شيء آخر يكون مرغوباً أكثر'[5]. من شأن التحليل العلمي أن يتيح لنا فرصة تحديد مدى ملاءمة سلسلة معينة من الوسائل لبلوغ غاية محددة بعينها. غير أن أي قدرٍ من المعرفة العلمية لا يستطيع مهما بلغ أن يثبت منطقياً أن على إنسان معين أن يقبل غاية محددة بوصفها قيمة. وكذلك فإن أستاذ العلوم الاجتماعية يستطيع أن يبين، إذا ما كان هدف ما يجري السعي إليه، جملة المكاسب القابلة للتحقيق عبر استخدام هذه الوسيلة دون تلك، وصولاً إلى الكشف عن الأكلاف المطلوبة. والأكلاف التي ينطوي عليها اختيار وسيلة بعينها لغاية محددة يمكن أن تكون من نوعين: (1) التحقق الجزئي، بدلاً من الكلي، للغاية المرجوة، أو (2) إحداث عواقب إضافية ذات تأثيرات سلبية في غايات أخرى يتبناها الفرد. ممكن أيضاً، من خلال التحليل التجريبي، بمعنى منحرف معين، تقويم الغاية نفسها، من منطلق مدى قابليتها الفعلية للتحقيق، بالمطلق، استناداً إلى الحزمة المحددة من الظروف التاريخية التي تحيط بعملية السعي إليها.

يكرر فيبر تسليط الأضواء على هذه النقاط من خلال الإشارة إلى الطموحات الاشتراكية الثورية، لأن المآزق التي تنشأ عن السعي لبلوغ غاية إقامة مجتمع اشتراكي تثير بعضاً من هذه القضايا بحدة خاصة. فتحقيق أي مجتمع اشتراكي بوسائل ثورية ينطوي على استخدام القوة لتأمين التغييرات الاجتماعية المرجوة. غير أن على استخدام القوة أن ينطوي، بالضرورة، على القمع السياسي بعد الثورة، التي ستعمد إلى شطب بعض الحريات الواردة في صلب المُثُل الاشتراكية بالذات. ومن المحتمل، ثانياً، أن يشكل بناء اقتصاد مشترك، مدجَن (socialised)، ولاسيما في عالم مازالت البلدان الأخرى فيه رأسمالية، باباً لسلسلة من الصعوبات الاقتصادية غير المتوقعة وغير المرغوبة من قبل الاشتراكيين[6]. مهما كانت الوسيلة

(5) MSS، ص: 52.

(6) حول النقطة الثانية، انظر ES، ج: 1، ص: 65 – 68 و100 – 107.

المعتمدة لظهور مجتمع اشتراكي إلى الوجود، ثالثاً، فإن النتيجة ستأتي على نحوٍ شبه مؤكد متضاربة مع الغرض الذي كان وراء استحداثه، جراء التمخض عن دولة بيروقراطية.

ثمة معنى إضافي آخر يمكن للتحليل العلمي من خلاله أن ييسّر السعي إلى غايات عملية، غير أن هذا من فصيلة مختلفة بعض الشيء عما تم الإتيان على ذكره من قبل. لا ينطوي هذا على أي دارسة تجريبية، بل لعله بالأحرى تقويم التماسك الداخلي للعلاقة بين باقة المُثُل التي يحتضنها هذا الشخص أو ذاك. كثيراً ما لا يكون الناس مدركين إدراكاً واضحاً لجملة القيم المتضمنة في الأهداف المحددة التي يكافحون في سبيل بلوغها، ويتكرر أن يروا غايات عزيزة عليهم متنافرة جزئياً بل وحتى كلياً فيما بينها. وإذا لم يقم المرء بـ 'إمعان النظر' في المُثُل التي تؤسس لأهدافه المعينة، فإننا 'نستطيع أن نساعده على أن يصبح مدركاً لجملة البديهيات التي ينطلق منها على نحوٍ لاشعوري، أو التي يتعين عليه أن يفترضها سلفاً'[7].

إلا أننا لا نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا. فمن شأن العلم التجريبي والتحليل المنطقي أن يمكّنا الفرد من رؤية ما يستطيع تحقيقه، ما سيترتب على ذلك التحقيق من نتائج، ويساعدا على توضيح طبيعة مُثُله؛ إلا أن العلم، كعلم، لا يستطيع أن يدله على القرار الذي يتعين عليه اتخاذه.

ما من أخلاق في العالم تستطيع أن تراوغ حقيقة أن بلوغ غايات 'خيِّرة' أو حميدة في الكثير من المناسبات مشرط بحقيقة أن على المرء أن يكون مستعداً لدفع ثمن وسائل مريبة أخلاقياً أو، أقله، خطرة - وأن يواجه إمكانية بل وحتى احتمال حدوث مضاعفات شريرة أو خبيثة. ما من منظومة أخلاقية في العالم يمكن أن يوحي بمتى وإلى أي مدى يستطيع الهدف الحميد والجيد أخلاقياً 'تسويغ' الوسائل أو المضاعفات الخطرة أخلاقياً؟[8].

إن النتيجة المنطقية والدعم الضروري لهذا الموقف الذي يتبناه فيبر متمثلان ببقاء كون الإنسان متميزاً بامتلاك مُثُل متنافسة تنافساً غير قابل للاختزال. من

(7) MSS، ص: 54.
(8) FMW، ص: 54.

المتعذر أن تكون ثمة أخلاق عامة شاملة لعدم وجود أي مثل أعلى واحد أو مجموعة مُثُل عليا واحدة، يمكن، بالتحليل العلمي إثبات أنهما، في أي محطة من محطات التاريخ، على 'صواب' أو 'على خطأ'. لا يلبث هذا الموقف المنهجي أن يجد غريمه التجريبي الرئيسي في كتابات فيبر في سوسيولوجيا الدين حيث يتم تعقب جذور سائر المُثُل المختلفة في التاريخ. غير أن المُثُل والمعاني يستحيل، بالمطلق، اشتقاقها من العلم نفسه، مع أنها تخرج من رحم الصراعات الدينية والسياسية:

> إن مصير حقبة أقدمت على تناول ثمار شجرة المعرفة هو أن من واجبها أن تعلم أننا لا نستطيع أن نكتشف معنى العالم من نتائج تحليله مهما بلغ من الكمال؛ لعل ما ينبغي أن يحصل هو أن نكون في وضع يمكّننا من خلق هذا المعنى نفسه. يتعين عليها أن تسلم بأن الآراء العامة عن الحياة والكون لا يمكنها، مطلقاً، أن تكون نتاجات معرفة تجريبية متعاظمة، وبأن أعلى المُثُل وأسماها التي تحركنا بأكبر قدرٍ من القوة لا تتشكل على الدوام إلا في معارك الصراع مع مُثُل أخرى لدى آخرين لا تقل قدسية عن مُثُلنا نحن[9].

يستند تحليل فيبر للسياسة، ومنطق الدافع السياسي، إلى جملة هذه الاعتبارات. قد يكون السلوك السياسي موجهاً في إطار إما 'أخلاق غايات نهائية' (Gesinnungsethik) أو 'أخلاق مسؤولية' (Verantwortungsethik)[10]. والإنسان الذي يتبنى أخلاق غايات نهائية يقوم بتوجيه مجمل سلوكه السياسي نحو تأمين مثل أعلى معين بصرف النظر عن الحساب العقلاني للوسائل:

> يمكنك أن تبيّن لنقابي مقتنع، مؤمن بأخلاق غايات نهائية، أن تحركه سوف يتمخض عن زيادة فرص رد الفعل الرجعي، عن مضاعفة اضطهاد طبقته، وعن إعاقة صعودها ـ ولكنك لن تترك لديه أي انطباع مهما صغر شأنه. وإذا كان تصرف حسن النية يفضي إلى نتائج سيئة، فإن المسؤول عن الشر، بنظر الفاعل، ليس هو نَفْسُه بل العالَم، أو غباءُ أناس آخرين، أو إرادة الرب التي جعلتهم أغبياء.

مثل هذا السلوك هو في النهاية سلوك 'ديني' من حيث الطابع، أو أقله سلوك يتقاسم مع نظيره الديني صفاته الأنمونجية: فالفرد الذي يتوجه في تحركه نحو غايات

(9) MSS، ص: 57؛ انظر أيضاً FMW، ص: 143 - 146.
(10) FMW، ص: 120.

أخلاقية نهائية أو قصوى يؤمن بأن واجبه الوحيد هو ضمان صيانة نقاوة نواياه: 'تبقى مواصلة إعادة إيقاد الشعلة المرة بعد المرة أبدياً غاية أفعاله اللاعقلانية تماماً....'[11].

أما أخلاق المسؤولية فتنطوي، بالمقابل، على وعي ما يطلق عليه فيبر أحياناً اسم 'مفارقة العواقب'. فالعاقبة الفعلية لأي تصرف من جانب هذا الفرد أو ذاك كثيراً ما قد تكون مختلفة عن، بل ومناقضة كلياً أحياناً لنواياه في إقدامه على ذلك التصرف. والفاعل السياسي الواعي للأمر يتحكم بتصرفاته ليس فقط عبر تماسك دوافعه، بل ربما من خلال الحساب العقلاني للعواقب المحتملة لسلوكه بالنسبة إلى الأهداف التي يتطلع إلى تحقيقها. وهكذا فإن الاستخدامات المختلفة للعلم الاجتماعي التي مر تحديدها تكون ذات شأن بالنسبة إلى السياسة المسؤولة، وإن بقيت عديمة الأهمية كلياً فيما يخص اتباع أخلاق غايات نهائية[12]. من المهم التمييز بين اتباع أخلاق مسؤولية عن النزعة الذرائعية (البراغماتية) التي كثيراً ما تم خلطها بها في تفسيرات ثانوية لفكر فيبر. فالنزعة الذرائعية (البراغماتية)، بوصفها فلسفة، تنطوي على المماهاة بين الحقيقة وما هو عملي في أي لحظة محددة. غير أن فيبر لا يتعامل مع الصفة العلمية بوصفها معياراً لـ 'الحقيقة'؛ ومغزى تحليل فيبر كله هو أن هناك فجوة منطقية مطلقة بين الحقيقة الفعلية ونظيرتها الأخلاقية، وليس ثمة أي كمية من المعرفة التجريبية قادرة على شَرْعنة اتباع هذه الأخلاق دون تلك.

> يمكن، بالتأكيد، أن يكون السياسي العملي مضطراً ذاتياً تماماً، في الحالة الفردية، للتوسط بين وجهتي نظر متناقضتين كاضطراره للوقوف مع إحداهما. غير أن هذا ليس له أي علاقة بـ 'الموضوعية' العلمية. علمياً ليس 'المسار الوسط' أصح ولو قيد أنملة، من أكثر المُثُل الحزبية تطرفاً ذات اليمين وذات اليسار[13].

(11) FMW، ص: 121.

(12) إلا بمقدار ما يستطيع التحليل النقدي أن يساعد على توضيح المثل العليا. غير أن هذا، كما قيل من قبل نتيجة علم تجريبي بامتياز.

(13) MSS، ص: 57. من الجدير أن يشار إلى أن كلاً من الشخصيات الثلاث التي وردت في هذا الكتاب طورت أفكاراً بادر نقاد أحياناً إلى ربطها بالفلسفة الذرائعية (البراغماتية). وكان دوركهايم يشعر بأن المسألة على درجة من الأهمية تكفي لتكريس سلسلة كاملة من المحاضرات عليها. انظر البراغماتية والسوسيولوجيا (باريس، 1955) (بالفرنسية). ومبالغة في التبسيط يمكن أن يقال إن من شأن الثلاثة أن يعترضوا على البراغماتية للسبب نفسه: لأنها تنكر قدرة الذات الفاعلة على تحقيق تغيير العالم عقلانياً.

يقوم جوهر مناقشة فيبر لطبيعة 'الموضوعية' على أساس محاولة تبديد التشوشات التي يتكرر، برأي فيبر، حجبها للعلاقات المنطقية بين الأحكام العلمية ونظيرتها القيمية. وكما قيل من قبل، فإن هذا، بالنسبة إلى فيبر، لا ينطوي، بكل تأكيد، على اجتثاث المثل من النقاش العلمي. بل من الواجب على أستاذ العلم الاجتماعي أن يحاول التحلي بأكبر قدر ممكن من الوضوح حول مُثُله الخاصة. وإذا ما تمت مراعاة هذا الواجب بصرامة، فإن النتيجة لن تكون سحباً لقيم أستاذ العلم الاجتماعي من دائرة اهتمام عمله: 'ليس ثمة أي علاقة للامبالاة الأخلاقية (Gesinnungslosigkeit) بـ "الموضوعية" العلمية[14]'.

أحكام الواقع وأحكام القيمة

لابد من الفصل المنطقي المطلق بين الأطروحات الفعلية والقيمية ـ أي أن العلم نفسه لا يستطيع أن يشكل مصدر مثل ثقافية مشرعنة ـ وبين المعنى الذي بموجبه يكون وجود العلم بالذات مشروطاً بالافتراض المسبق لوجود قيم تحدد ما يجعل التحليل العلمي نفسه نشاطاً 'مرغوباً' أو 'ثميناً'. فالعلم نفسه يقوم على مُثُل لا تستطيع أن تكون، أكثر من أي قيم أخرى، مشرعنة علمياً. وهكذا فإن الغرض الرئيسي للعلوم الاجتماعية، بنظر فيبر، هو 'فهم الفرادة المميزة للواقع الذي نتحرك فيه'. وذلك يعني أن الهدف الرئيسي للعلوم الاجتماعية هو إدراك السبب الكامن وراء ارتداء ظواهر تاريخية معينة الأثواب التي ترتديها، غير أن هذا يفترض تجريداً من التعقيد اللانهائي للواقع التجريبي. يقر فيبر بالكانطية ـ الجديدة لدى ريكرت وفندلباند إذ يسلِّم باستحالة اجتراح أي وصف علمي ناجز وكامل للواقع. فالواقع يتألف من وفرة قابلة للتقسيم اللامتناهي. حتى إذا تعين علينا أن نركز على عنصر جزئي معين من عناصر الواقع، فإننا نجد أنه مشارك في هذه اللانهائية. أيُّ صيغة من صيغ التحليل، أيُّ كتلة معرفة علمية مهما كانت، سواء في العلوم الطبيعية أم في نظيرتها الاجتماعية، تنطوي على الاختيار من لانهائية الواقع.

---

(14) MSS، ص: 60؛ GAW، ص: 157.

وكما تمت الإشارة قبل قليل، فإننا نرى أن العلوم الاجتماعية حريصة، بالدرجة الأولى، على معرفة 'علاقات الأحداث الفردية وأهميتها الثقافية في التجليات المعاصرة من ناحية، وأساس كونها ما "هي" لا "أشياء أخرى" تاريخياً من الناحية الأخرى[15]'. وبما أن الواقع لانهائي اتساعاً وعمقاً، ونظراً، بالتالي، لأن نوعاً من أنواع اختيار 'مشكلات ذات أهمية' إلزامي بالنسبة إلى أستاذ العلوم الاجتماعية (سواء أكان هذا مدركاً بوعي أم لا بالنسبة إلى الفرد المعني)، فإن علينا أن نسأل عن ماهية المعايير القيمية التي تحدد 'ما نتمنى معرفته'. وتتعذر الإجابة عن هذا السؤال، برأي فيبر، بمجرد تأكيد أن ما يتعين أن نكون باحثين عنه في العلوم الاجتماعية ليس إلا جملة العلاقات أو 'القوانين' المتكررة بانتظام، الشبيهة بتلك الموجودة في العلوم الطبيعية. فصياغة القوانين تنطوي على نظام تجريد خاص لتعقيد الواقع، كالقول بأن كل حدث لا يقع في إحدى الخانات المغطاة بالقانون يعد 'عرضياً' أو 'طارئاً'، وغير ذي أهمية على الصعيد العلمي، بالتالي. غير أن هذا منافٍ بوضوح لإدراك أنواع المشكلات التي تشغل مركز اهتمامنا في العلوم الاجتماعية. والتركيز الرئيسي لعمل العمر الخاص لفيبر يمكن إيراده مثالاً توضيحياً للأمر. فتشكل النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية، والعقلانية المعطوفة عليه، ليس مهماً بالنسبة إلينا لأن (جوانب معينة) من هذه الأحداث التاريخية قابلة، على نحوٍ معقول، لأن تُدرج في خانة مبادئ عامة، شبيهة بالقوانين؛ ما يجعل هذه الأحداث ذات شأن بالنسبة إلينا هي فرادتها بالذات.

يضاف أن من الخطأ افتراض أن العلوم الطبيعية لا تهتم إلا باكتشاف القوانين. فعلم الفلك، مثلاً، كثيراً ما يركز اهتمامه على سلاسل تطور معينة غير قابلة للإخضاع لأي قوانين ولا تستمد أهميتها من ارتباطها بصياغة علاقات عامة. وعلى الرغم من أن فيبر لا يورد هذا مثالاً، فإن أنموذجاً جيداً لهذا نجده في مثال ريكرت عن اهتمام علماء الفلك بالدراسة التفصيلية لجذور منظومتنا الشمسية. فعلى صعيد التعميم حول مواصفات الكون، تبقى منظومتنا الشمسية تافهة جداً. غير أن

---

(15) MSS، ص: 72؛ GAW، ص: 170 – 171.

اهتمامنا الخاص بتطورها نابع من كون كوكب الأرض واقعة في هذا القطاع من السماوات.

يبين هذا أن الفرق بين العلوم الطبيعية ونظيرتها الاجتماعية ليس فرقاً مطلقاً من وجهة نظر التمييز بين المعرفة النظامية ونظيرتها الفكرية. ومع أن التركيز الرئيسي للعلوم الطبيعية هو على تثبيت مبادئ عامة، فإن معرفة ما هو جزئي مطلوبة أيضاً أحياناً. كذلك لا يصح القول بأن 'التفسير' السببي لا يمكن توفيره إلا من خلال تصنيف الأحداث في خانات قوانين عامة. إن حدثاً يكون 'عرضياً' أو 'طارئاً' من وجهة نظر قانون معين يمكن أن يكون قابلاً بالقدر نفسه للإرجاع إلى سوابقه السببية. غير أن من غير الجائز أن نتصور أن هناك سبباً واحداً، أو حزمة محددة محصورة من الأسباب، يكون قادراً على التمخض عن تفسير 'كامل' لفرد تاريخي معين. إذا لم يكن ما هو 'جدير بالمعرفة' منطوياً إلا على جوانب معينة من الواقع، فإن الشيء ذاته يصح عن التفسير السببي نفسه. إن حسم محطة وقف البحث، لإعلان أن فهمنا لظاهرة معينة بات مناسباً، أمر اختيار مثله مثل حسم محطة إطلاق هذا البحث:

> مجمل الشروط كلها التي تقود إليها عملية النكوص السببية عن 'النتيجة' تعين عليها أن 'تفعل معاً' بطريقةٍ محددة، دون غيرها من أجل تحقق النتيجة الملموسة. بعبارةٍ أخرى، يكون حدوث النتيجة، بالنسبة إلى كل علم تجريبي يعمل سببياً، محسوماً لا من لحظة معينة بل 'منذ الأزل'[16].

يشدد فيبر على أن هذا لا يعني أن الأطروحات النظامية ليست ممكنة في العلوم الاجتماعية. غير أن صياغة مبادئ تفسيرية عامة ليست غاية بحد ذاتها بمقدار ما هي وسيلة يمكن توظيفها لتيسير تحليل ظواهر جزئية تتطلب التفسير: 'من شأن أي عطف سليم لأي نتيجة منفردة دون تطبيق المعرفة "المونولوجية" - أي معرفة سلاسل سببية متكررة، عموماً، أن يكون مستحيلاً'[17]. بعبارةٍ أخرى، حين يحاول الباحث عطف الأسباب، سيكون مدى توصيف مكوِّن معين سبباً متوقفاً على افتراضات (لابد من تسويغها عند حصول شك) لعلاقات سليمة قائمة بين طبقات

---

(16) MSS، ص: 187؛ GAW، ص: 289.
(17) MSS، ص: 79.

من الأحداث. ومدى قدرة الباحث على التوصل إلى عطف سببي سليم 'وقد بات خياله مشحوذاً بالتجربة الشخصية ومدرباً على المناهج التحليلية'، ومدى ما يتعين عليه أن يلتمس مساعدة تعميمات معتمدة على نحوٍ ملموس، يتوقف على طبيعة الحالة الخاصة المطروحة. غير أن من الصحيح دائماً أنه كلما كانت معرفتنا بالتعميمات ذات العلاقة أكثر دقة ويقيناً، كان العطف السببي الذي نستطيع اعتماده أرسخ ثباتاً[18].

ولكن كيف، على نحوٍ أكثر ملموسية، نقيم العلاقة السببية؟ في توضيحه الإجرائي الشهير، يقوم فيبر بإيراد مثال معالجة ادوارد مير لمغزى محصلة معركة الماراتون بالنسبة إلى التطور اللاحق للثقافة الغربية. فسبب اهتمام المؤرخين بالماراتون التي لم تكن بحد ذاتها سوى مجابهة صغيرة، هو بالتحديد أن المحصلة انطوت على معنى سببي حاسم على صعيد نجاة وبقاء وتطور ثقافة هلينية مستقلة، ما لبثت لاحقاً أن انتشرت في طول أوروبا وعرضها. غير أن علينا، إذا أردنا أن نبين أن الماراتون كانت مهمة سببياً على هذا الصعيد، أن نعاين احتمالين ممكنين منفصلين (تأثير الهلينية مقابل نظيره الفارسي الديني [الثيوقراطي] في التطور الثقافي الأوروبي اللاحق). هذان ليسا احتمالين 'واقعيين' وجودياً (انطولوجياً)؛ رزمة واحدة من الأحداث فقط كانت 'ممكنة' ـ تلك التي وقعت فعلاً. يبقى هذا الإجراء، بالضرورة، تبييراً تجريدياً من جانب أستاذ العلوم الاجتماعية، إجراء منطوياً على هيكلة نوع من 'التجربة الفكرية'، يستشرف من خلالها ما كان قد حصل لو أن أحداثاً معينة إما لم تقع أو وقعت على نحوٍ مغاير.

> سيبدأ تقويم المغزى السببي لأي واقع تاريخي بطرح السؤال التالي: في حال استبعاد ذلك الواقع من العوامل المعقدة التي تؤخذ في الحسبان بوصفها شريكة في التحديد، أو في حال تعديله في اتجاه معين، هل كان ممكناً لمسار الأحداث، وفقاً لقواعد تجريبية عامة (Erfahrunsregeln) أن يأخذ اتجاهاً مختلفاً بأي شكل في السمات التي كان من شأنها أن تكون حاسمة بالنسبة إلى مصلحتنا؟[19]

---

(18) MSS، ص: 82 وبعدها.
(19) MSS، ص: 180.

في مثال أهمية معركة الماراتون يمكن إظهار ما يلي: إذا تم تصور انتصار فارسي، وتقويم العواقب المحتملة، فإن من المؤكد أن هذه كان من شأنها أن تكون هائلة التأثير في التطور اللاحق للثقافة الهلينية، والأوروبية بالتالي. ويرى فيبر هذا مثالاً لتعليل 'ملائم'. ونحن نستطيع أن نعلن دون تردد، أن محصلة مختلفة لمعركة الماراتون كان من شأنها، في هذه الحالة، أن تكون كافية أو 'مناسبة' للتمخض عن تغييرات في التطور اللاحق للثقافة الأوربية.

لا يوحي واقع أن اختيار وتحديد جملة هموم العلم الاجتماعي هما أمران 'ذاتيان' بالضرورة ـ أي الانطواء على اختيار مشكلات ذات أهمية لأنها متمتعة بقدرٍ معين من الدلالة الثقافية ـ، إذن، بأن تحليلاً سببياً سليماً موضوعياً يتعذر القيام به. لعل العكس هو الصحيح؛ فالتفسير السببي قابل للبرهنة من قبل آخرين، وليس 'صحيحاً' فقط بالنسبة إلى أي شخص معين. ولكن كلاً من اختيار القضايا للمعاينة من جهة، والمستوى الذي يقرر الباحث ضرورياً للتوغل في الشرك السببي اللانهائي من جهة ثانية، محكومان بافتراضات قيمية. وانطلاقاً من ديباجة فيبر القائلة إن بؤرة الاهتمام الرئيسية كامنة في تشكيلات فريدة لا بد لموضوع العلوم الاجتماعية من أن يكون أبدي التدفق:

> إن سيلَ أحداثٍ غير قابلة للرَّوْز متواصلُ التدفق باتجاه الأبدية. وجملة المشكلات الثقافية التي تنقل البشر من نواتهم إلى جِدَّة سرمدية وفي ألوان مختلفة، وحدود تلك المساحة في السيل اللانهائي من الأحداث الملموسة التي تكتسب معنى ودلالة بالنسبة إلينا، أي الذي يصبح 'فرداً تاريخياً'، خاضعة للتغيير باطراد[20].

تشكيل بنى أنماط مثالية

يتجذر تحديد فيبر لطبيعة مفاهيم 'النمط المثالي' وتوظيفها في العلوم الاجتماعية،

---

(20) MSS، ص: 84. يكرر فيبر تأكيد أهمية التفريق بين المعنيين اللذين يمكن للعالم الاجتماعي أن يعتمدها في الاهتمام بأي 'فرد تاريخي': أولاً، بمعنى 'اكتساب أشمل قدر مكن من المعرفة' عن 'أفراد "عظماء" و"أفذاذ" تاريخياً، وثانياً بمعنى تحليل 'الأهمية المضفاة، في علاقة تاريخية مَلموسة، على القوة المسببة لأفعال أفراد معينين ـــ بصرف النظر عما إذا كنا سنصنفهم أفراداً "مهمين" أو "غير مهمين" أم لا...'. GAW، ص: 47.

على الصعيد المنطقي، في هذا الموقف المعرفي (الأبستمولوجي) العام. فالمفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية لا يمكن اشتقاقها مباشرةً من الواقع دون تطفل افتراضات ـ قيمة مسبقة، لأن المشكلات التي تحدد أهداف الاهتمام مشروطة بمثل هذه الافتراضات المسبقة. وهكذا فإن ترجمة وتفسير أي تشكيلة تاريخية يتطلبان بناء مفاهيم مخططة لذلك الغرض، ولا تتولى، كما في حال أهداف التحليل نفسه، عكس صفات 'جوهرية' كونياً للواقع. ولدى طرح المواصفات الشكلية لمفاهيم النمط المثالي، لا يرى فيبر أنه يقوم باستحداث نوع جديد من المنهج النظري أو المفهومي، بل يكشف عما تم إنجازه عملياً. غير أن تشكيلات وصياغات معظم الباحثين كثيراً ما تميل إلى أن تكون ضبابية وغير دقيقة، لأن هؤلاء الباحثين ليسوا محيطين كلياً بنوعية المفاهيم التي يستخدمونها. فـ 'اللغة التي يتحدث بها المؤرخ تشتمل على مئات الكلمات التي تكون تركيبات غامضة ابتكرها لتلبية الحاجة المدركَة لاشعورياً إلى تعبير ملائم، والتي يكون معناها محسوساً بالتحديد، ولكنه غير مفكَّر به بوضوح'[21].

يتم بناء أي نمط مثالي عبر تجريد وتركيب عدد لانهائي من عناصر نادرة أو عديمة الاكتشاف بهذه الصيغة المحددة، رغم أنها موجودة في الواقع. وهكذا فإن مواصفات 'الأخلاق الكالفنية' التي يعكف فيبر على تحليلها في الأخلاق البروتستنتية مأخوذة من كتابات شخصيات تاريخية مختلفة، وهي تنطوي على تلك المكوِّنات التي يضفي عليها أهمية استثنائية نسبة إلى تشكل الروح الرأسمالية في المعتقدات الكالفنية. ومثل هذا النمط المثالي ليس 'وصفاً' لأي جانب محدد من جوانب الواقع، ولا هو، برأي فيبر، فرضية؛ ولكنه قادر على مساعدة كل من الوصف والتفسير. ليس أي نمط مثالي، بطبيعة الحال، مثالياً بالمعنى المعياري: لا يحمل دلالة أن تحقيقه مرغوب فيه. فتركيب أي نمط مثالي لجريمة قتل أو حادثة دعارة ليس أقل مشروعية من تركيب نمط مثالي (أنموذجي) لأي ظاهرة أخرى. وأي نمط مثالي هو نمط خالص بمعنى منطقي لا أنموذجي: 'لا يمكن العثور على هذه التركيبة

(21) MSS، ص: 92 – 93؛ GAW، ص: 193.

الذهنية، بنقاوتها المفهومية (الفكرية)، تجريبياً في أي مكان في الواقع[22]،.

ليس ابتكار الأنماط المثالية، بأي من المعاني، هدفاً بذاته؛ وجدوى أي نمط مثالي محدد لا يمكن تقويمها إلا بالارتباط مع مشكلة أو سلسلة مشكلات ملموسة، والغرض الوحيد لهيكلته هو تيسير تحليل مسائل تجريبية. وفي صياغة نمط مثالي لظاهرة مثل الرأسمالية العقلانية يحاول أستاذ العلوم الاجتماعية، إذن، أن يرسم، عبر المعاينة التجريبية لصيغ رأسمالية محددة، حدود أهم الجوانب (نسبة إلى الاهتمامات التي حددها لنفسه) التي تميز النظام الرأسمالي الوطني. لا يتم تشكيل النمط المثالي من نواة فكر نظري محض، بل يجري خلقه، إبداعه، تعديله، وصقله أو شحذه من خلال التحليل التجريبي لمشكلات ملموسة، ما يمكّنه بدوره من زيادة دقة ذلك التحليل.

الأنماط المثالية مختلفة، إذن، مدى واستعمالاً عن المفاهيم الوصفية (Gattungsbegrie). فالأخيرة تضطلع بدور مهم وضروري في العديد من فروع العلوم الاجتماعية. إنها تكتفي بتلخيص الملامح العامة لمجموعات ظواهر تجريبية. وفي حين أن أي نمط مثالي ينطوي على 'التأكيد أحادي الجانب لواحدة أو أكثر من وجهات النظر'، فإن النمط الوصفي يتضمن 'التركيب المجرد لتلك السمات المشتركة بين عدد كبير من الظواهر الملموسة[23]،. يقوم فيبر بإيراد مثال مفهومي 'الكنيسة' و'الطائفة'. من شأنهما أن يوفرا أساساً لنوع من التمييز التصنيفي؛ يمكن قول إن الجماعات الدينية تنضوي تحت هذه المقولة أو تلك. غير أن علينا، إذا أردنا تطبيق التمييز من أجل تحليل أهمية حركات طائفية على صعيد عقلنة الثقافة الغربية الحديثة، أن نعيد صياغة مفهوم 'الطائفة' لتأكيد المكوِّنات المحددة للطائفية التي كانت مؤثرة على هذا الصعيد بالذات. وعندئذ يتحول المفهوم إلى مفهوم نمطي مثالي. وأيُّ مفهوم وصفي يمكن قَلْبُه إلى نمط مثالي عن طريق تجريد وإعادة تركيب عناصر معينة: عملياً، يقول فيبر، إن هذا هو ما يتم فعله غالباً.

(22) MSS، ص: 90.
(23) MSS، ص: 90 و92.

يركز فيبر نقاشه على تشكيل أنماط مثالية معطوفة على تسليط الضوء على تشكيلات تاريخية محددة، لأن هذا يقدم أوضح أشكال التمييز بين الأنماط الوصفية ونظيرتها المثالية. غير أن مفاهيم النمط المثالي ليست محصورة بهذا الهدف وحده، وثمة أنواع مختلفة من الأنماط المثالية الشاملة من حيث الطابع، دون أن تكون مفاهيم وصفية بسيطة. يتم الانتقال من الأنماط الوصفية إلى نظيرتها المثالية حين نتحرك من التصنيف الوصفي للظواهر باتجاه التحليل التفسيري أو النظري لتلك الظواهر. يمكن إيضاح الأمر بالإشارة إلى فكرة 'التبادل'. فهذا مفهوم وصفي طوال بقائنا مكتفين بمجرد رصد أن عدداً لانهائياً من الأفعال الإنسانية يمكن تصنيفها على أنها تعاملات تبادلية. أما إذا حاولنا أن نجعل الفكرة عنصراً في نظرية نفعية هامشية في الاقتصاد، فإننا نبني نمطاً مثالياً لـ 'التبادل' قائماً هيكلاً عقلانياً محض[24].

تبقى العلاقة بين العلم الاجتماعي وأحكام القيمة علاقة مركزية في مناقشة فيبر في المقالات المنهجية المنشورة عام 1904 – 1905؛ وهذه العلاقة تتم معالجتها من جانب مختلف في مقال فيبر عن الحياد الأخلاقي، (Wertfreiheit)، المكتوب بعد عقد من الزمن[25]. ففي هذا المقال التالي، يعكف فيبر على معالجة مسألة لا تتعلق، رغم انطوائها على أهمية أساسية بالنسبة إلى العلاقة بين العلم الاجتماعي والسياسة الاجتماعية، بالمكانة المنطقية لأحكام القيمة، بل بالقضية العلمية حول ما إذا كان على العالِم أن يوظف وجاهته أو مرتبته الأكاديمية للتبشير بالمثل التي يؤمن بها. وهذه نفسها مسألة مشروطة، في النهاية، بقيمة، ويتعذر، إذن، حلها بالاستعراض العلمي. إنها قضية يجب، في التحليل الأخير، ألا تتحدد إلا بالعطف على جملة تلك المهمات التي يخصصها الفرد، تبعاً لنظامه القيمي الخاص، للجامعات[26]. ولدى النظر إلى مهمات التعليم بمعنى مفرط الاتساع، بما يجعل دور

(24) لتحليل المكانة المنطقية لـ 'الفرد' مقابل الأنماط المثالية 'النوعية' انظر شلتنغ، ص: 329 وبعدها؛ وبارسونز، ص: 601 وبعدها.

(25) MSS، ص: 1 – 47. للاطلاع على تحليل للسياق السياسي لقيام فيبر بتطوير هذه الآراء، انظر فولفغانغ ج. مومسن: ماكس فيبر والسياسة الألمانية 1890 – 1920 (بالألمانية) (توبنغن، 959).

(26) MSS، ص: 2 – 3.

المربي إطْلاع طلابه على طيف عريض من الثقافة الجمالية والأخلاقية، فإن من الصعب على المعلِّم إبعاد مُثُله الخاصة عن دائرة توجيهه. والرأي الذي يعبر عنه فيبر هو أن التخصص المهني في التعليم، ولاسيما في موضوعات ذات مستوى معين من ادعاء الصفة العلمية، يمثل التنظيم الملائم للجامعة الحديثة. وفي هذه الظروف ليس ثمة ما يسوِّغ تمكين المعلم من التعبير عن نظرته العالمية الخاصة؛ فمشكلات العلوم الاجتماعية، رغم اكتسابها لأهميتها بوصفها 'مشكلات' نابعة من قيم ثقافية، لا يمكن حلها إلا بالتحليل التقني، ونشر هذا من على منصة المحاضرات هو المسؤولية الوحيدة للمعلم.

ومهما يكن، فإن ما يتعين على الطالب أن يتعلمه، قبل كل شيء، من أستاذه في قاعة المحاضرات هو: (1) قابلية إنجاز مهمة معينة بطريقة جدية؛ (2) قبول الوقائع بحسم، بما فيها تلك التي قد لا تكون مريحة، وتمييزها عن تقويماته الخاصة؛ (3) إخضاع نفسه لمهمته وكبت نزوعه إلى أي استعراض غير ضروري لأنواقه الشخصية أو عواطفه الأخرى[27].

يتمتع أستاذ الجامعة بجميع الفرص المتاحة لأي مواطن على صعيد رفع شأن مثله عن طريق النشاط السياسي، ولا يجوز أن يطالب بمزيد من الامتيازات الخاصة. فالكرسي المهني ليس 'تأهيلاً تخصصياً للنبوءة الشخصية'. وأي أستاذ يحاول توظيف موقعه على هذا النحو قادر على استغلال منصبه، أيضاً، فيما يخص جمهوراً شديد الترحيب ومفتقراً إلى الثقة الذاتية الناضجة. إذا ما كان سيتم تحويل الجامعة إلى منبر لمناقشة القيم، فإن هذا لا يمكن أن يحصل إلا على أساس 'أعلى درجات الحرية غير المقيدة في مناقشة جملة المسائل الأساسية من جميع مواقع القيمة'. غير أن هذا غير وارد على الإطلاق في الجامعات الألمانية، حيث تتعذر مناقشة قضايا سياسية وأخلاقية أساسية بحرية وصراحة؛ وطوال بقاء الأمر على هذا الوضع، 'يبدو لي أن التزام الصمت أيضاً حول مثل هذه المشكلات القيمية المتاحة معالجتها هو التصرف الوحيد المتناسب مع أي ممثل للعلم'[28]. وحين يقول هذا،

(27) MSS، ص: 5؛ GAW، ص: 493.
(28) MSS، ص: 8.

فإن فيبر لا يعني، بالطبع، أن على أستاذ الجامعة أن يرفض التعبير عن أحكام سياسية وأخلاقية خارج نطاق الجامعة بالذات. على العكس، يصر فيبر على نبذ الاستحضار الزائف لـ 'الحياد الأخلاقي' خارج الدائرة الأكاديمية. فبرأي فيبر ليس قيام المرء بتغليف تأكيداته القيمية في ميدان السياسة بنوعٍ من 'الحيادية' المزوّرة، أقل لاشرعية من قيامه بالتبشير بموقفه الحزبي داخل الجامعة.

من الجوهري، على أي حال، بالنسبة إلى فيبر، أن يتم الاعتراف بأن مسألة ما إذا كان على الفرد أن يطرح موقفاً قيمياً محدداً في تعليمه مسألة منفصلة عن العلاقة المنطقية بين الأطروحات الواقعية ونظيرتها القيمية في العلوم الاجتماعية. أما 'مشكلات الاختصاصات التجريبية فيتعين حلها، بالطبع، "بعيداً عن النزعة التقويمية". فهي ليست مشكلات تقويم؛ في حين أن مشكلات العلوم الاجتماعية منتقاة وفق الأهمية القيمية للظواهر المعالجة... في البحث التجريبي، لا يتم إضفاء الشرعية، جراء هذا الواقع المنطقي الخالص، على أي "تقويمات عملية"'[29].

(29) MSS، ص: 21 – 22.

11. مفاهيم اساسية في السوسيولوجيا

السوسيولوجيا التفسيرية

أكثرية مقالات فيبر المنهجية كُتبت في سياق مشكلات محدَّدة شغلته في أعماله التجريبية المبكرة؛ إنها توثِّق صراعاً للانعتاق من أسر أسوار تقاليد الفكر القانوني، الاقتصادي، والتاريخي التي كان قد ترعرع فيها أساساً. في المقالات المنهجية، يتم التعامل مع السوسيولوجيا بوصفها تابعة للتاريخ: فالمشكلات الرئيسية ذات الأهمية في العلوم الاجتماعية من المقرر أنها تلك المرتبطة بالمسائل المنطوية على دلالة ثقافية محددة. يرفض فيبر فكرة أن التعميم في العلوم الاجتماعية مستحيل، ولكنه يتناول عملية تشكيل المبادئ العامة، في المقام الأول، على أنها وسيلة لغاية.

تمخض الاتجاه الذي سارت فيه كتابات فيبر التجريبية الخاصة بالذات، ولاسيما كما يتجلى في كتاب الاقتصاد والمجتمع العملاق عن قدرٍ معين من التغيير في التركيز على مستوى هذا الموقف. لم يتنازل فيبر عن نظرته الأساسية إلى الفصل المنطقي المطلق بين الأحكام الواقعية ونظيرتها القيمية، ولا إلى الأطروحة ذات العلاقة التي تقول بعدم إمكانية إنجاز أي تشكيلات تاريخية فريدة إلا من منطلق مبادئ عامة، مع بقاء هذه الأخيرة ذات أهمية تمهيدية فقط بالنسبة إلى مثل هذه المهمة. غير أن بؤرة اهتمام فيبر في الاقتصاد والمجتمع تنزاح أكثر نحو الاهتمام المباشر بإقرار أشكال من التجانس في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي: أي نحو السوسيولوجيا.

يقول فيبر إن السوسيولوجيا تهتم بصياغة مبادئ عامة ومفاهيم أنماط شاملة

نسبةً إلى الفعل الاجتماعي البشري؛ أما التاريخ، بالمقابل، فـ 'موجه نحو التحليل والتفسير السببين لجملة أفعال، بُنى، وشخصيات ذات شأن استثنائي ثقافياً'[1]. يكرر هذا، بالطبع، الموقف الأساسي المرسَّخ في المقالات المنهجية، ومن الممكن القول إن التحول العام في اهتمامات فيبر باتجاه السوسيولوجيا نوع من التغيير في اهتماماته الخاصة أكثر من كونه تعديلاً لآرائه المنهجية الأساسية. ومدى تمثيل الاقتصاد والمجتمع لانطلاقة جديدة في تفكير فيبر كثيراً ما بولغ به في الروايات الثانوية لفكر فيبر. يبقى كتاب الاقتصاد والمجتمع جزءاً من عمل تعاوني واسع النطاق حول جوانب مختلفة من الاقتصاد السياسي: فيبر عازم على جعل مساهمته مقدمة ممهِّدة للأجزاء الأكثر تخصصاً المكتوبة من قبل المؤلفين المتعاونين معه[2]. وفي وصف أهدافه من كتابة الاقتصاد والمجتمع يشير فيبر إلى أن التحليل المتضمن يؤدي مهمة 'تمهيد متواضع جداً' ضروري لدراسة ظواهر تاريخية محددة. 'هاجس التاريخ، بعد ذلك، هو تقديم تفسير سببي لهذه المواصفات الخاصة'[3].

في مقالة عن 'الموضوعية'، يؤكد فيبر أنـ 'نا، في العلوم الاجتماعية، مهتمون بظواهر ذهنية يكون "فهمـ"ها الوجداني على نحوٍ طبيعي أحد مهمات نمط مختلف تحديداً عن تلك التي تستطيع أن تحاول مشروعات العلوم الطبيعية الدقيقة عموماً حلها'[4]. وإحدى الخطوات الرئيسية باتجاه تحليل الظواهر الاجتماعية، هي، إذن، 'جعل' الأساس الذي تستند إليه 'قابلة للفهم'؛ وإحدى الأطروحات الرئيسية للمقالة تتمثل، طبعاً، بأن إمكانية التحليل 'الموضوعي' للظواهر الاجتماعية والتاريخية ليست ملغاة جراء واقع تحلي النشاط الإنساني بطابع 'ذاتي'. ومن الجهة المقابلة فإن هذه

---

(1) ES، ج: 1، ص: 19؛ WuG، ج: 1، ص: 9.

(2) مجموعة المجلدات ككل تحمل عنوان أساس الاقتصاد الاجتماعي. ومن المؤلفين كل من سومبارت، ميشلز، الفرد فيبر، وشومبتر. اولى المساهمات نُشرت في 1914، واخرى ظلت تصدر حتى عام 1930 حين تمت المجموعة. انظر يوهانيس فينكلمان: 'ماكس فيبر اوبوس بوست هيوموم'، مجلة علوم الدولة، م: 105، 1949، ص: 368 – 387.

(3) رسالة إلى غورغ فون بيلو، حزيران/يونيو 1914، واردة عند فون بيلو: الدولة الالمانية في العصور الوسطى (بالالمانية) (لايبزيغ، 1925)، ص: 24 (مقدمة).

(4) MSS، ص: 74؛ GAW، ص: 173.

الذاتية لا يمكن إبعادها ببساطة عن الحساب والاعتبار من خلال دمج العلم الطبيعي والاجتماعي. وفي تلخيص لتصوره لـ 'السوسيولوجيا التفسيرية، في كتاب الاقتصاد والمجتمع'، يحتفظ فيبر بهذا التشديد على أهمية ما هو ذاتي بالنسبة إلى التحليل السوسيولوجي[(5)].

يقول فيبر: إن السوسيولوجيا 'بالمعنى الذي يجري إضفاؤه هنا على هذه الكلمة الضبابية جداً، ستُعد دالة على علم يشغل نفسه بالفهم التفسيري للفعل الاجتماعي، وصولاً إلى التفسير السببي لمساره وعواقبه[(6)]'. إن الفعل أو السلوك الاجتماعي (soziales Handeln) هو ذلك الذي يكون فيه المعنى الذاتي المتضمن معطوفاً على فرد آخر أو جماعة أخرى. ثمة معنيان يمكن من خلالهما تحليل معنى الفعل: إما بالإشارة إلى المعنى الملموس الذي يتمتع به الفعل بالنسبة إلى فاعل فرد معين، أو نسبة إلى نمط مثالي لمعنى ذاتي من جانب فاعل افتراضي.

ليس هناك أي فصل واضح في الواقع بين فعل محدد على هذا النحو، وسلوك خالٍ من التفكير أو آلي تماماً. ثمة قطاعات نشاط إنساني كبيرة ذات أهمية بالنسبة إلى السوسيولوجيا تقع على هوامش الفعل ذي المعنى وتخومه: هذا صحيح خصوصاً عن السلوك الذي يكون من النوع التقليدي. يضاف أن من شأن النشاط التجريبي ذاته أن ينطوي على الجمع بين عناصر قابلة للفهم وأخرى غير قابلة للفهم. وقد يكون هذا هو الحال، مثلاً، في بعض صيغ النشاط الديني، التي قد تنطوي على تجارب صوفية ليست قابلة للفهم بالنسبة إلى أستاذ العلوم الاجتماعية الذي لم يسبق له أن اختبرها إلا جزئياً. ليست الاستعادة الكاملة لتجربة معينة ضرورية، طبعاً، بالنسبة إلى هذه المهمة المتمثلة بجعلها مفهومة تحليلياً: '"لم يكن مطلوباً من الإنسان أن يكون قيصر ليفهم قيصر"[(7)]'.

(5) الرواية المقدمة في الجزء الأول من الـ ES طبعة منقحة لمقالة سابقة بعنوان 'حول إحدى مقولات فهم السوسيولوجيا'، GAW، ص: 427 – 474 (منشوراً أولاً في 1913).

(6) ES، ج: 1، ص: 4؛ WuG، ج: 1، ص: 1. انظر جوليان فروبند: سوسيولوجيا ماكس فيبر (لندن، 1968)، ص: 90 – 91.

(7) ES، ج: 1، ص: 5. كارلو انتوني: من التاريخ إلى السوسيولوجيا (لندن، 1962)، ص: 170.

من المهم التقاط التحول الرئيسي في خطاب فيبر هنا. فمع أنه يسلّم بأن المعنى الذاتي مكوِّن أساسي لجزء كبير من السلوك البشري، يؤكد فيبر أن النزعة الحدسية ليست العقيدة الوحيدة التي تستطيع أن توفر إمكانية دراسة هذا؛ لعل العكس هو الصحيح؛ فالسوسيولوجيا التفسيرية تستطيع ويجب عليها أن تكون مبنية على قاعدة تقنيات تفسير المعنى التي هي قابلة للتكرار، ما يجعلها قابلة للإثبات وفقاً لقواعد المنهج العلمي التقليدية. وبرأي فيبر فإن هذا يمكن تحقيقه إما بفهم عقلاني لعلاقات منطقية تشكل جزءاً من الإطار الذاتي للفاعل، أو من خلال إدراك من نوعية أكثر اتصافاً بالتعاطف الوجداني. يكون الفهم العقلاني في أعلى مستويات التمام والدقة لدى لجوء الفاعل إلى استخدام المحاكمة الرياضية أو المنطق الشكلي. 'لدينا فهم كامل الوضوح لما يعنيه شخص يطرح معادلة 2 × 2 = 4 أو نظرية فيثاغورثية في المحاكمة أو الخطاب، أو حين يقْدم شخص ما، دونما خطأ، على إنجاز سلسلة محاكمة وفقاً لأنماط تفكيرنا المعتمدة'[8]. ليس ثمة، مع ذلك، أي خط واضح وضوحاً مطلقاً بين إدراك أطروحات المنطق بهذا المعنى الدقيق، والأسلوب الذي نفهم به أفعال إنسان يقوم عقلانياً باختيار وتوظيف وسيلة معينة للوصول إلى غاية عملية. وعلى الرغم من أن التقمص العاطفي وسيلة مهمة من وسائل امتلاك فهم الفعل الحاصل في سياق وجداني، فإن من الخطأ مماهاة التقمص العاطفي والفهم: فالثاني يتطلب ليس فقط عاطفة تعاطف وجداني من جانب السوسيولوجي، بل التقاط الوضوح وقابلية الفهم الذاتيين للفعل. غير أن من الصحيح، عموماً، أن فهم معنى المُثُل التي يستهدفها النشاط البشري يكون أصعب على حامليها، كلما كانت تلك المثل أكثر بعداً عن نظيرتها التي تحكم سلوكنا الخاص. علينا أن نسلّم، في هذه الظروف، بأن إدراكاً جزئياً فقط ممكن، وحين لا تتوفر إمكانية تحقيق حتى هذا، فإن علينا أن نقنع بالتعامل معها بوصفها 'معطيات معينة'.

لا بد للسوسيولوجيا من أن تأخذ في الحسبان، بالطبع، جملة الأشياء والأحداث التي تؤثر في النشاط الإنساني، ولكنها خالية من أي معنى ذاتي. هذه

(8) ES، ج: 1، ص: 5.

الظواهر (التي تشمل، مثلاً، عوامل مناخية، جغرافية، وبيولوجية) هي 'شروط' لسلوك الإنسان، ولكنها لا تتمتع، ضرورة، بأي غرض بشري. غير أن مثل هذه الظواهر لا تلبث بالفعل أن تكتسب معنى، وتغدو عناصر في إطار الفعل الاجتماعي بمقدار ما تصبح منغمسة فعلاً في غايات ذاتية إنسانية. أي صنيعة مثل هذه الآلة أو تلك 'لا يمكن فهمها إلا من منطلق المعنى الذي كان أو قُصد أن يكون لإنتاجها واستخدامها...'[(9)].

يتقدم التحليل العلمي للفعل الاجتماعي، بمقدار ما يتجاوز الوصف المجرد، عبر بناء أنماط مثالية: ونظراً للصعوبات الكامنة في فهم أشكال عديدة من الفعل الموجه بالقيم أو المتأثر بالوجدان، من المجدي عادةً بناء أنماط عقلانية. وبعد تحديد ما يشكل الفعل العقلاني في النمط المثالي، بات الانحراف عنه قابلاً للمعاينة من منطلق تأثير العناصر اللاعقلانية. ويرى فيبر أن الميزة الرئيسية للأنماط المثالية العقلانية قد تم كشفها في الاقتصاد سلفاً: إنها دقيقة في الصياغة وغامضة في التطبيق. يؤكد فيبر هذا بوصفه موضوعاً إجرائياً؛ إنها أداة منهجية لا يوحي استعمالها، بأي من المعاني، بوجود أي 'انحياز عقلاني'.

يميز فيبر بين نوعين أساسيين من أنواع الالتقاط التفسيري للمعنى يمكن تفريع كل منهما إلى ما إذا ما كان منطوياً على أفعال عقلانية أم وجدانية. النوع الأول هو 'الفهم المباشر'، حيث نفهم معنى أي فعل عبر الملاحظة المباشرة: والتقسيم الفرعي للفهم المباشر يمكن إبرازه بمثال وَرَد من قبل، عن إدراك أطروحة رياضية. نحن نفهم معنى حاصل معادلة 2 × 2 = 4 فور سماعها منطوقة، أو رؤيتها مكتوبة. أما الفهم المباشر للسلوك اللاعقلاني فيتم إظهاره، بالمقابل، مثلاً، حيثما 'نفهم انفجاراً للغضب كما يتجلى في تعبير الوجه، في الصرخات، أو في ردود أفعال عاطفية لاعقلانية'. والنوع الثاني من أنواع الفهم، 'الفهم التفسيري' (erklärendes Verstehen) يختلف عن هذا في انطوائه على الكشف عن رابط تحريضي بين النشاط المرصود ومعناه بنظر الفاعل. هنا أيضاً ثمة بالمثل شكلان

(9) ES، ج: 1، ص: 7؛ WuG، ج: 1، ص: 3.

فرعيان. يقوم الشكل العقلاني على فهم الفعل حيث يكون الفرد منخرطاً في نشاط ينطوي على استخدام وسيلة معينة لتحقيق غرض محدد. ففي المثال الذي يورده فيبر يكون الراصد قادراً دون صعوبة، إذا رأى شخصاً يقطع الحطب، وهو يعلم أنه بحاجة إلى بعض الوقود لإيقاد ناره، على التقاط المضمون العقلاني لفعل الآخر. والنوع نفسه من السيرورة غير المباشرة للاستدلال التحريضي يمكن بلوغه فيما يتصل بالسلوك اللاعقلاني. فنحن قادرون، مثلاً، على أن نفهم، بهذا المعنى، استجابة شخص تنهمر دموعه إذا علمنا أنه قد أصيب للتو بخيبة بالغة المرارة.

في الفهم التفسيري، يجري 'وضع' الفعل المحدد المعني 'في تسلسل تحريضي قابل للفهم' تسلسل يمكن التعامل مع فهمه بوصفه تفسيراً لمسار السلوك الفعلي، ما يجعل التفسير، بالنسبة إلى علم مهتم بالمعنى الذاتي للفعل، متطلباً التقاطاً للمعنى المعقد (Sinnzsammenhang) الذي ينتمي إليه مسار فعلي لفعل قابل للفهم مفسَّر بهذه الطريقة[10]، . وهذا استثنائي الأهمية في تصور فيبر لتطبيق السوسيولوجيا التفسيرية على التحليل التجريبي. وفهم 'التحريض' ينطوي دائماً على عطف سلوك محدد بعينه على مؤشر معياري أكبر يتصرف الفرد بالانطلاق منه. ولبلوغ مستوى التفسير السببي لا بد من التوصل إلى نوع من التمييز بين الملاءمة 'الذاتية' ونظيرتها 'السببية'. فتفسير مسار أي فعل محدد ملائم ذاتياً (ملائم 'على مستوى المعنى') إذا كان التحريض المعطوف عليه متطابقاً مع أنماط معيارية معتمدة أو مألوفة. وهذا يعني، بعبارةٍ أخرى، أن الفعل المعني ذو معنى على صعيد 'دلالته على معنى' من منطلق معايير مقبولة. غير أن هذا، وحده، ليس كافياً لتوفير تفسير قابل للحياة لفعل معين. وبالفعل فإن من الأخطاء الأساسية للفلسفة المثالية أنها تماهي بين الملاءمتين الذاتية والسببية وتضعهما في سلة واحدة. والعيب الجوهري في هذه النظرة هو أن ليس هناك أي رابط مباشر وبسيط بين 'مجمعات معنى'، دوافع، وسلوك. من شأن أفعال متشابهة من جانب عدد من الأفراد أن تكون نتيجة دوافع متنوعة، كما يمكن، بالمقابل، ربط دوافع متشابهة

---

(10) ES، ج: 1، ص: 9. للاطلاع على تحليل لأهمية هذه النظرية، انظر بارسونز، ص: 635 وبعدها.

بأشكال سلوك ملموسة مختلفة. لا يحاول فيبر أن ينفي الطابع المركّب للتحريض الإنساني. كثيراً ما يعيش الناس صراعات بين الدوافع؛ وتلك الدوافع التي يكون الإنسان مدركاً لها بوعي قد لا تكون بأكثريتها إلا عقلنات لدوافع أعمق لا يكون شاعراً بها. لا بد للسوسيولوجي من أن يبقى متنبهاً إلى هذه الاحتمالات، ومستعداً للتعامل معها على مستوى تجريبي - رغم أن هذه تغدو ظاهرة هامشية أكثر بالنسبة إلى تفسير المعنى، كلما تزايد احتمال كون نشاط بعينه نتيجة الحوافز والغرائز البعيدة عن متناول الوعي، بالطبع.

لجملة هذه الأسباب، تتطلب الملاءمة 'السببية' أن تتوفر إمكانية 'حسم وجود احتمال' قابل في الحالة المثالية النادرة للإعلان عددياً، ولكنه قابل دائماً للتقدير بمعنى من المعاني، أن أي حدث معين قابل للرصد (المكشوف أو الذاتي) سيكون متبوعاً أو مصحوباً بحدث آخر[11]. والكشف عن الدلالة التفسيرية يوجب، إذن، وجود نوع من التعميم التجريبي الذي يتولى عطف المعنى الذاتي للفعل على سلسلة محددة من العواقب القابلة للحسم. يترتب على الافتراضات العميقة لمنهج فيبر، بالطبع، كون أي تعميم من هذا النوع، مهما بلغت دقة إثباته، مفتقراً إلى الملاءمة على مستوى المعنى، يبقيه مجرد تناسب إحصائي خارج نطاق السوسيولوجيا التفسيرية:

> فقط تلك الإطرادات الإحصائية تكون، إذن، تعميمات سوسيولوجية متناغمة مع معنى مشترك قابل للفهم لأي مسار من مسارات الفعل الاجتماعي، ومؤسِّسة أنماطاً قابلة للفهم من الفعل، بالمعنى المستخدم هنا للعبارة. وفقط تلك الصياغات العقلانية للفعل القابل للفهم ذاتياً الذي يمكن رصده في الواقع ولو، أقله، بقدرٍ معين من القرب، تشكل أنماطاً سوسيولوجية ذات علاقة بأحداث واقعية. ليس الاحتمال الفعلي لحدوث أي مسار محدد لفعل مكشوف، بأي من الأحوال، هو كونه متناسباً دائماً مع وضوح التفسير الذاتي[12].

ثمة أنواع كثيرة من البيانات الإحصائية التي لا تكون، رغم ارتباطها بظواهر

(11) ES، ج: 1، ص: 11 - 12. بالنظر إلى هذا الشرط، كما يبين فيبر في نقده روشين ونيز فإن 'دافع البحث "التفسيري" للمؤرخ إضافةً سببية تماماً بالمعنى نفسه للتفسير السببي لأي عملية فردية في الطبيعة...'، GAWa ،p 134.

(12) ES، ج: 1، ص: 12؛ WuG، ج: 1، ص: 6.

واضحة التأثير في السلوك البشري، ذات معنى بالمفهوم الفيبري لتلك العبارة. غير أن الفعل الغني بالمعاني ليس عصياً على المعالجة الإحصائية: فالإحصاءات السوسيولوجية بهذا المعنى تشتمل، مثلاً، على معدلات الجريمة أو إحصاءات توزع المهن والاختصاصات.

لا يقوم فيبر بحصر نطاق المعلومات المنطوية على قيمة في دراسة السلوك الاجتماعي الإنساني بالدائرة التي يمكن تحليلها وفقاً لمنهج السوسيولوجيا التفسيرية. هناك عدد كبير من صنوف السيرورات والتأثيرات ذات الأهمية السببية بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية، وهي صنوف ليست 'غير قابلة للفهم'، إلا أن فيبر لا يعمد، بأي من الأشكال، إلى شطب أهميتها من الحساب. جوهري تأكيد هذا، لأن السوسيولوجيا التفسيرية هي، بنظر فيبر، كما بات شائعاً، القاعدة الوحيدة للتعميم نسبة إلى السلوك الاجتماعي الإنساني. يبقى فيبر واعياً لتقاطع حصره الخاص لعبارة 'سوسيولوجيا' بتحليل الفعل المنطوي على معنى ذاتياً مع تصورات مدى الحقل المطبقة غالباً: 'تبقى السوسيولوجيا كما نفهمها.... محصورة بـ"السوسيولوجيا التفسيرية" (verstehende SozioloGie) ـ استخدام لا ينبغي ولا يمكن إجبار أحد على اعتماده[13]'.

لإشارة فيبر المحدَّدة إلى السوسيولوجيا العضويَّة، كتلك المتمثلة بكتاب (Bau und Leben des Socialen Körpers) ـ تأليف شيفل ـ الذي يصفه فيبر بـ'عمل عبقري لمَّاع' ـ أهمية هنا. يلاحظ فيبر أن للوظيفية جدوى محددة على صعيد مقاربة دراسة الحياة الاجتماعية: بوصفها وسيلة 'توضيح عملي وهي ليست مفيدة وحسب بل ويتعذر الاستغناء عنها... فيما يخص التوجه المشروط[14]'. تماماً كما في مثال دراسة الأجهزة العضوية، يمكّننا التحليل الوظيفي في العلوم الاجتماعية من التعرف على الوحدات ذات الشأن بالنسبة إلى الدراسة في إطار 'الكل' [المجتمع]. غير أن المقارنة بين المجتمع والعضوية لا تلبث أن تنهار في

(13) ES، ج: 1، ص: 12 – 13؛ WuG، ج: 1، ص: 6.
(14) ES، ج: 1، ص: 15.

منعطف معين، جراء كونها ممكنة، وضرورية أيضاً، في تحليل الأول من أجل الوصول إلى ما بعد تثبيت التماثلات الوظيفية. فبدلاً من أن يشكل عائقاً أمام المعرفة العلمية، ينبغي لبلوغ الفهم التفسيري أن يكون مصدر إمكانيات تفسيرية غير متوفرة في العلوم الطبيعية. إلا أن هذا لا يتحقق دونما ثمن بالمطلق: يجري تسديد ثمنه على شكل المستوى الأدنى من الدقة واليقينية المميزة لاكتشافات العلوم الاجتماعية.

أما الأمر الذي يشهد الاختلاف الأكثر حدة بين فيبر وشيفل فيتركز على موضوع المكانة المنطقية للمفاهيم الكليّة. فأولئك السوسيولوجيون الذين ينطلقون من 'الكل' ومنه يباشرون مقاربة تحليل السلوك الفردي سرعان ما يجري إغواؤهم، بسرعةٍ، باعتماد تشييئ (إضفاء الصفة المادية على) المفاهيم. وهكذا فإن 'المجتمع' الذي ليس مطلقاً أكثر من حشد متزاحم من التفاعلات بين أفراد في بيئة محددة، يكتسب هوية مشيَّأة تخصه، كما لو كان وحدة فاعلة متمتعة بوعيها المعين الخاص. يقر فيبر، طبعاً، بأن من الضروري في العلوم الاجتماعية استخدام مفاهيم دالة على تجمعات أو مجمعات، مثل الدول، المؤسسات الصناعية، إلخ. غير أن من الواجب عدم نسيان حقيقة أن هذه الجماعات 'ليست إلا نتاجات ونمطيات تنظيم أفعال محددة لبشر أفراد، لأن هؤلاء وحدهم هم، بالنسبة إلينا، من يتولون تنفيذ أفعال قابلة للفهم ذاتياً'[15]. غير أن هناك جانباً آخر تكون فيه مثل هذه الهيئات الجماعية ذات أهمية حيوية في السوسيولوجيا التفسيرية: بمعنى أنها تشكل وقائع من وجهة النظر الذاتية للفاعلين الأفراد، ويتكرر تمثيلها من قبلهم بوصفها وحدات مستقلة ذاتياً. ومن شأن مثل هذه التمثيلات أن تلعب دوراً سببياً مهماً على صعيد التأثير في السلوك الاجتماعي.

لا تنطوي السوسيولوجيا التفسيرية، برأي فيبر، على معنى أن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها اختزالياً من منطلقات سايكولوجية[16]. من المؤكد أن

(15) ES، ج: 1، ص: 13؛ WuG، ج: 1، ص: 6. للاطلاع على رؤية نقدية موسعة لهذه مع نقاط أخرى في مخطط فيبر لسوسيولوجيا تفسيرية، انظر الفرد شوتز: فنومينولوجيا العالم الاجتماعي (ايفانستون، 1967).

(16) ES، ج: 1، ص: 19.

الاكتشافات السايكولوجية ذات شأن بالنسبة إلى جميع العلوم الاجتماعية، ولكن ليس أكثر مما لأخرى لدى اختصاصات أخرى متاخمة. ليس السوسيولوجي مهتماً بالتركيبة السايكولوجية للفرد بذاته، بل بالتحليل التفسيري للفعل الاجتماعي. لا يتردد فيبر في رفض فكرة إمكانية 'اشتقاق' مؤسسات اجتماعية، بمعنى تفسيري، من تعميمات سايكولوجية. ولأن الحياة الإنسانية متشكلة، في المقام الأول، بفعل تأثيرات اجتماعية ـ ثقافية، فإن من الأكثر احتمالاً أن تكون السوسيولوجيا قادرة على التأثير في السايكولوجيا أكثر من العكس:

> لا يبدأ التدبير بتحليل المواصفات السايكولوجية، منتقلاً بعده إلى تحليل المؤسسات الاجتماعية... لعل العكس هو ما يحصل؛ فاستيعاب الشروط المسبقة والعواقب السايكولوجية للمؤسسات يفترض سلفاً معرفة دقيقة بالأخيرة وتحليل بنيتها علمياً... غير أننا لن نقوم باستخلاص المؤسسات من القوانين السايكولوجية أو بتفسيرها من خلال ظواهر سايكولوجية أولية[17].

العلاقات الاجتماعية وتوجه السلوك الاجتماعي

يتولى الفعل الاجتماعي تغطية أي نوع من السلوك الإنساني يكون 'متوجهاً نحو سلوك الآخرين ماضياً، حاضراً، أو مستقبلاً متوقعاً، توجهاً ذا معنى[18]. ثمة 'علاقة' اجتماعية حيثما يوجد تبادل بين اثنين أو أكثر من الأفراد، كل منهم يعطف تحركه على أفعال (أو أفعال متوقعة) من قبل الآخر. غير أن هذا لا يشي، ضرورة، بأن المعاني المتضمَّنة في العلاقة مشتركة: في كثير من الحالات، كما في حال علاقة الحب التي تتناغم مع المثل الفرنسي الدارج: il y a un qui aime et un qui se laisse aimer، (ثمة من يحب وثمة من يسمح بأن يُحب) لا تكون المواقف المتخذة من قبل أحد الطرفين على الإطلاق مماثلة لتلك المتخذة من قبل الطرف الآخر. غير أن لمثل هذه العلاقات، إذا ما تواصلت عبر الزمن، معاني متكاملة تبادلياً تحدد لكل فرد ما هو 'متوقَّع' منه. وحاذياً حذو سِمَّل، يتحدث فيبر عن عملية الـ

(17) MSS، ص: 88 – 89.
(18) ES، ج: 1، ص: 22.

Vergesellschaftung التي تحمل معنى تشكيل العلاقات وتعني 'الجتمعة' حرفياً، بدلاً من Gesellschaft (المجتمع). أعداد كبيرة من العلاقات التي تتراكب الحياة الاجتماعية منها هي علاقات ذات طبيعة انتقالية، وهي في سيرورة تشكل وتفكك مطَّردة. وبالطبع فإن الأمر لا يعني كذلك أن وجود أي علاقة اجتماعية يفترض سلفاً قيام تعاون بين المنخرطين في تلك العلاقة. لا يكف فيبر عن إبداء الحرص على الإشارة إلى أن الصراع سمة من سمات حتى العلاقات الأكثر دواماً.

ما كل أنماط الاحتكاك بين الأفراد تشكل، حسب تعبير فيبر، علاقات اجتماعية. إذا ما تصادم شخصان ماشيان في الشارع دون أن ينتبه أحدهما إلى الآخر قبل التصادم، فإن تفاعلهما ليس فعلاً اجتماعياً: كان من شأنه أن يغدو كذلك لو بادرا بعد الحادث إلى الجدل حول الذي تقع عليه الملامة فيما حدث. كذلك يأتي فيبر على ذكر مثال التفاعل في الحشود: إذا كان لي بون على صواب، فإن عضوية إحدى الجماعات الجماهيرية من شأنها أن ترتقي إلى أمزجة جماعية محفِّزة بتأثيرات لاشعورية غير خاضعة لتحكم الفرد. وهنا فإن سلوك الفرد يكون متأثراً سببياً بسلوك الآخرين، غير أن هذا ليس فعلاً موجهاً نحو آخرين على مستوى المعنى، وليس، إذن، 'فعلاً اجتماعياً' حسب تعبيرات فيبر الاصطلاحية.

يميز فيبر بين أربعة أنماط من التوجه في السلوك الاجتماعي. ففي التصرف 'العقلاني إيجابياً'، يقوم الفرد عقلانياً بتقويم النتائج المحتملة لأي فعل بعينه من منطلق حساب التناسب بين الوسيلة والغاية. لبلوغ هدف محدد، ثمة عادة عدد من الوسائل البديلة للوصول إليه. والفرد الذي يجد نفسه أمام هذه البدائل يبادر إلى رَوْز فعالية كل من الوسائل الممكنة في تحقيق الغاية، وجملة عواقب تأمينها بالنسبة إلى أغراض أخرى يستهدفها الفرد. وهنا يطبق فيبر خطة سبقت صياغتها نسبة إلى تطبيق المعرفة العلمية الاجتماعية، على الأنموذج الإرشادي (البارادايم) للفعل الاجتماعي عموماً. أما فعل 'عقلانية القيمة'، بالمقابل، فموجه نحو مثل أعلى طاغٍ، ولا يأخذ أي اعتبارات أخرى في الحسبان بوصفها ذات شأن. 'يفعل المسيحي الخير

---

(19) FMW، ص: 120.

ويترك النتائج للرب[19]‘. غير أن هذا فعل عقلاني لأنه ينطوي على وضع أهداف متناغمة يوجه الفرد نشاطه نحوها. جميع الأفعال الموجهة فقط نحو مُثُل عليا طاغية قائمة على الواجب، الشرف، أو الإخلاص لـ ’قضية‘ تقترب من هذا النمط. لعل فرقاً رئيسياً بين فعل عقلانية القيمة والنمط الثالث، الذي هو الفعل ’المؤثر‘، هو أنه في حين أن الأول يفترض سلفاً أن الفرد يتبنى مثلاً محدداً بوضوح يهيمن على نشاطه، تكون هذه الميزة غائبة في الحالة الثانية. فالفعل المؤثر هو ذلك الذي يتم تنفيذه في ظل نوع من الحالة الوجدانية، ويكون، إذن، على الخط الفاصل بين التصرف ذي المعنى ونظيره الخالي من أي معنى. يتقاسم مع فعل عقلانية القيمة ميزة أن الفعل ليس مدرجاً، كما في التصرف العقلاني غائياً، في خانة أداتية الوسائل والغايات، بل في إطار أداء الفعل لذاته.

يتقاطع النمط الرابع لتوجه الفعل، الفعل ’التقليدي‘ أيضاً مع هوامش التصرف ذي المعنى ونظيره الذي لا معنى له. والفعل التقليدي يتم تنفيذه تحت تأثير العرف والعادة. وهذا ينطبق على ’الجزء الأكبر من سائر الأفعال اليومية التي بات الناس مدمنينها إدماناً....[20]‘. وفي هذا النمط يكون معنى الفعل مستمداً من مُثُل ورموز لا تتمتع بالشكل المتجانس، المحدد لتلك المستهدفة في عقلانية القيمة.

إن النمطية الرباعية التي يرسم فيبر حدودها تؤكد المضمون التجريبي لكتاب الاقتصاد والمجتمع، ولكنها ليست مستهدفة بوصفها تصنيفاً إجمالياً للفعل الاجتماعي؛ إنها خطة أنموذجية مثالية توفر نمطاً من أنماط تطبيق شعار فيبر المعلن أن أفضل أشكال تحليل الفعل الاجتماعي يمكن إجراؤه عبر استخدام أنماط عقلانية قابلة لأن تشكل أساساً لرَوْز الانحرافات اللاعقلانية. وهكذا فإن مثالاً تجريبياً معيناً من أمثلة التصرف الإنساني يمكن تفسيره وفقاً لأي من أنماط الفعل الأربعة يقترب أكثر. إلا أن أعداداً ضئيلة جداً من الحالات لن تشتمل في الواقع، بخلائط متباينة، على مزيج عناصر عائدة إلى أكثر من نمط.

في هذه المناقشة للصعوبات التي تطرحها مشكلة الإثبات في السوسيولوجيا

(20) ES، ج: 1، ص: 25.

التفسيرية، يشدد فيبر على أن التلاؤم السببي يكون على الدوام موضوع مستويات احتمال أولئك الذين جادلوا قائلين إن السلوك الإنساني 'غير قابل للتكهن' مخطئون بوضوح: فـ 'ميزة "استحالة الحساب"..... امتياز لفاقد العقل'[21]. أما التشابهات الموجودة في التصرف الإنساني فليست صراحة إلا على صعيد احتمال أن فعلاً أو ظرفاً معيناً سيتمخض عن رد معين من جانب هذا الفاعل أو ذاك. وهكذا فإن من الممكن القول إن كل علاقة اجتماعية يمكن أن تُعد مستندة إلى 'احتمال' (الذي ينبغي عدم خلطه مع 'الحظ' بمعنى 'الصدفة') أن فاعلاً أو حشداً من الفاعلين سيوجه فعله بطريقةٍ محددة. وتأكيد عنصر الاحتمال في التصرف الإنساني ليس، بنظر فيبر، إنكاراً لانتظامه وقابليته للتنبؤ؛ بل هو تشديد مرة أخرى على التعارض بين التصرف ذي المعنى والرد الثابت المميز، مثلاً، لرد فعل انسحابي متوسَّط لاشعورياً على حافز مؤلم.

في العمل على وضع تصنيف نظري لأنماط العلاقة الاجتماعية الرئيسية وصيغ أشمل للتنظيم الاجتماعي، يقوم فيبر بصوغ وصفه من منطلق الاحتمال. ما من علاقة اجتماعية ذات طابع قابل للدوم إلا وتفترض سلفاً تماثلات تصرف تقوم، على المستوى الأكثر أساسية، على ما يطلق عليه فيبر اسم 'العرف' (Brauch) و'العادة' (Sitte). وأي تماثل في الفعل الاجتماعي هو عرف 'بمقدار ما يكون احتمال وجوده في مجموعة غير مستند إلا إلى الممارسة الفعلية'[22]. وأي عادة عرف مترسخ منذ أمد طويل ببساطة. وأي عرف أو عادة إن هو إلا شكل من أشكال التصرف 'المألوف' الذي يتبعه عادة فرد أو عدد من الأفراد، رغم أنه لا يحظى باستحسان أو استهجان آخرين. والامتثال له ليس مدعوماً بأي نوع من أنواع الفروض، بل هو موضوع موافقة طوعية للفاعل. 'من المعتاد هذه الأيام تناول طعام الفطور كل صباح، الأمر الذي يمتثل، ضمن حدود، لنمط معين. غير أنه ليس ثمة ما يلزم بذلك (باستثناء ظروف الإقامة في الفنادق)؛ ولم يكن عادةً

(21) MSS، ص: 124. انظر أيضاً GAW، ص: 65 وبعدها، حيث يناقش فيبر تفصيلاً العلاقة بين 'اللاعقلانية'، 'عدم قابلية التنبؤ'، و'حرية الإرادة'.

(22) ES، ج: 1، ص: 29.

(23) ES، ج: 1، ص: 29؛ WuG، ج: 1، ص: 15.

دائماً[23]. من غير الجائز الاستخفاف بالعرف والعادة. فللعادات الاستهلاكية، مثلاً، وهي عادية عادة، أهمية اقتصادية عظيمة. والتماثل في التصرف القائم على العرف أو العادة يتعارض مع نظيره المعطوف على النمط المثالي للفعل العقلاني حيث ينخرط الأفراد، ذاتياً، في متابعة مصالحهم الأنانية الخاصة. لعل موقف المبادر الرأسمالي في سوق قائمة على الحرية هو المثال الأنموذجي الأصلي لهذا[24]. حيثما يتم الالتزام بتماثل التصرف بدافع المصلحة الأنانية ـ يقترب من هذا النمط، بعبارةٍ أخرى ـ تكون أي علاقة اجتماعية مفتقرة إلى الاستقرار أكثر بكثير من أخرى مستندة إلى العادة.

الشرعية، الهيمنة، والسلطة أو المرجعية

لعل أكثر صيغ العلاقة الاجتماعية استقراراً هي تلك التي تكون فيها مواقف الأفراد المشاركين موجهة نحو الإيمان بنظام شرعي. ولإلقاء الضوء على التمايزات المطروحة هنا يقدم فيبر الأمثلة التالية:

> إذا كان محترفو نقل الأثاث ينشرون إعلاناتهم الدعائية بانتظام في مواعيد انتهاء فترات الإيجار، فإن هذا التماثل يتحدد بالمصلحة الأنانية. إذا كان بائع معين يزور زبائن معينين في أيام محددة من الشهر أو الأسبوع، فإن الأمر إما سلوك اعتيادي أو نتاج توجه مصلحي أناني. أما إذا وصل موظف حكومي إلى مكتبه يومياً في ساعة محددة، فإنه لا يتصرف بالاستناد فقط إلى العادة أو المصلحة الذاتية اللتين يستطيع غض النظر عنهما لو شاء؛ يكون فعله، كقاعدة، محكوماً أيضاً بشرعية نظام معين (قانون الخدمة المدنية) شرعية يلتزم بها جزئياً لأن من شأن عصيانها أن يكون ضاراً بالنسبة إليه ولكن أيضاً لأن انتهاكها سيكون منافياً لشعوره بالواجب (بدرجات مختلفة، طبعاً)[25].

من شأن الفعل أن يستلهم الإيمان بنظام شرعي بطرقٍ أخرى غير الالتزام

(24) من الممكن الإشارة إلى أن فيبر يتحدث هنا عن الحالات التجريبية القريبة من الفعل العقلاني الهادف. وبالتالي، فإن هذه ليست نظيرة 'أنانية' دوركهايم، لأن المتابعة الذاتية للمصلحة الأنانية في مثال فيبر 'موجهة نحو توقعات مماثلة' (ES، ج: 1، ص: 29 – 30).

(25) ES، ج: 1، ص: 31.

بمبادئ ذلك النظام. تلك هي حالة المجرم الذي يعترف بوجود القوانين ويكيّف تصرفه معها من خلال التدابير التي يتخذها من أجل التخطيط لنشاطه الإجرامي بالذات، رغم أنه ينتهكها. في هذا المثال، تكون أفعاله محكومة بواقع أن انتهاك النظام الحقوقي معاقب، وهو يرغب في تجنب العقاب. إلا أن تسليمه بشرعية النظام بوصفه 'واقعاً' محضاً ليس إلا أنموذجاً متطرفاً لأنواع الانتهاكات الكثيرة التي يحاول الأفراد من خلالها أن يدّعوا تسويغاً شرعياً لأفعالهم. يضاف أن من المهم أهمية استثنائية أن تتم ملاحظة أن من شأن النظام الشرعي نفسه أن يُفسر بطرقٍ مختلفة. إنه لأمر يمكن إيضاحه مباشرةً من خلال تحليلات فيبر التجريبية لسوسيولوجيا الدين: لم تكن بروتستنتية الإصلاح (الديني) إلا عملية إضفاء لصفة التطرف على النظام المسيحي نفسه بالذات كما كانت الكنيسة الكاثوليكية تدعيه بوصفه أساس شرعيتها.

ليس ثمة أي خط فصل تجريبي واضح بين العرف والعادة من جهة وما يطلق عليه فيبر اسم 'التقليد' من جهة ثانية. ليس التماثل، في هذه الحالة، مسألة تدبير طوعي يقدم عليه الفرد. إذا أقدم عضو في فئة ذات مكانة راقية، مثلاً، على مخالفة التقاليد الناظمة لمعايير اللباقة الصحيحة، فإن الاحتمال هو أنه سيكون هدفاً للسخرية أو سيتم نبذه من باقي أفراد الجماعة. وتفعيل مثل هذه الفروض أو العقوبات كثيراً ما يشكل نمطاً استثنائي القوة من أنماط ضمان الامتثال لأي نظام معتمد. فـ 'القانون' موجود حيث يكون التقليد مدعوماً، لا بفروض وعقوبات متفرقة غير رسمية وحسب، بل من قبل فرد، أو عدد من الأفراد وهذا أكثر وروداً، يتمتع بصلاحية، ومكلف بواجب، فرض العقوبات على المخالفين(26). لا ينطوي جهاز فرض القانون، بالضرورة، على هيئة محترفة متخصصة من القضاة أو الشرطة كما في المجتمعات الحديثة؛ في خصومة الثأر للدم، مثلاً، تنفذ الجماعة العشائرية مهمة مكافئة كأداة عقابية. والعلاقة التجريبية بين العادة، التقليد، والقانون علاقة حميمة.

(26) يميز فيبر في إحدى النقاط بين قانون 'مضمون' وقانون 'مضمون مداورة'. النمط الأول مدعوم بجهاز قمعي. أما الثاني فيشير إلى حيث لا تتم معاقبة مخالفة قاعدة معينة قانوناً، غير أنها تنطوي على عواقب انتهاك قواعد أخرى مضمونة قانوناً. إلا أن فيبر يستخدم كلمة 'قانون' عادة دون توصيف دال على القانون المضمون.

حتى نفوذ العرف المجرد قد يكون بالغ القوة. وأولئك الذين يفضّلون القوانين لتغطية تصرف كان من قبل 'مألوفاً' وحسب كثيراً ما يكتشفون أن قليلاً جداً من التماثل الإضافي مع الوصفة المعينة قد تحقق. غير أن العرف والعادة يوفران بالفعل أكثر الأحيان أساس القواعد التي لا تلبث أن تصبح قوانين. العكس أيضاً يحصل، وإن بقدرٍ أقل من التكرر: من شان استحداث قانون جديد أن ينتهي بأنماط جديدة من التصرف العادي. ومثل هذه النتيجة قد تكون مباشرة أو قد تكون مداورة. فإحدى النتائج غير المباشرة للقوانين التي تبيح إبرام العقود الحرة، مثلاً، هي أن الباعة ينفقون كثيراً من وقتهم مسافرين استدراجاً لطلبات من مشترين وحفاظاً عليها؛ ليس هذا مفروضاً بقوانين التعاقد، ولكنه مشروط بوجودها.

لا يرى فيبر أننا لا نستطيع الحديث عن وجود 'القانون' إلا حيث يكون الجهاز القسري المعني جهازاً سياسياً. إن نظاماً قانونياً موجود في أي ظرف تكون فيه جماعة معينة ـ قرابة دم طائفة دينية ـ مضطلعة بمهمة فرض العقوبات لمعاقبة المخالفات. وبالفعل فإن تأثير الجماعات الدينية في عملية عقلنة القانون يشكل موضوعاً رئيسياً من موضوعات كتابات فيبر التجريبية. وبعبارةٍ أعم، تكون العلاقات البينية بين ما هو 'قانوني'، و'ديني'، و'سياسي' ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى البنية الاقتصادية والتطور الاقتصادي. يعرِّف فيبر المجتمع 'السياسي' على أنه مجتمع يكون 'وجوده ونظامه مضمونين باستمرار في إطار مساحة جغرافية مهينة بتهديد تطبيق القوة المادية من جانب أركان الإدارة'. لا يوحي هذا، طبعاً، بأن التنظيمات السياسية لا توجد إلا عبر الاستخدام المستمر للقوة، بل فقط بان التهديد بالقوة أو استخدامها الفعلي يتم اللجوء إليهما عقاباً أخيراً، يمكن توظيفه بعد إخفاق كل ما عدا ذلك. وأي تنظيم سياسي يصبح 'دولة' حيثما تكون قادرة بنجاح على ممارسة الاحتكار الشرعي للاستخدام المشروع للقوة في بقعة جغرافية معينة[27].

يعرف فيبر 'القوة' (Macht) بوصفها احتمال أن يكون فاعل معين قادراً على تحقيق أهدافه حتى ضد معارضة آخرين يكون في علاقة اجتماعية معهم. وهذا

(27) قارن مع تصور دوركهايم المغاير، أعلاه، ص: 100. لا امتلاك قطعة أرض محددة ولا القدرة على ممارسة القوة يظهر في تعريف دوركهايم.

التعريف واسع جداً حقاً: بهذا المعنى، يكون كل نوع من أنواع العلاقة الاجتماعية، إلى درجة معينة وفي ظروف محددة، علاقة قوة. أما مفهوم 'الهيمنة' (Herrschaft) فإنه أكثر تحديداً: لا يشير إلا إلى حالات ممارسة السلطة حيث يطيع فاعل أمراً صادراً عن آخر[28]. من شأن قبول الهيمنة أن يستند إلى دوافع مختلفة تماماً، متدرجة من العادة المجردة إلى الخدمة الكليَّة للمصلحة الذاتية. غير أن احتمال الحصول على مكافآت مادية وتأمين وجاهة اجتماعية يبقيان اثنين من أكثر أشكال الربط بين الزعيم والتابع شيوعاً[29]. ليس ثمة أي نظام هيمنة، على أي حال، يكون قائماً فقط إما على التعويد الآلي أو على جانبية المصلحة الذاتية: لعل العامل الأساسي هو إيمان التابعين بشرعية تبعيتهم.

يميز فيبر بين ثلاث صيغ مثالية من الشرعية التي يمكن أن تشكل قاعدة للهيمنة: التقليدية، الكاريزمية، والقانونية. تستند السلطة التقليدية إلى الإيمان بـ'قدسية قواعد وسلطات قديمة قدم الزمن'[30]. ففي الأنواع الأكثر بدائية من الهيمنة التقليدية، لا يكون أولئك الذين يحكمون متمتعين بامتلاك أي أجهزة إدارية يمارسون سلطتهم من خلالها. وفي العديد من الجماعات الريفية الصغيرة، تكون السلطة بأيدي مشايخ القرية: أولئك الأكبر في السن يُعدون الأعمق تجذراً في الحكمة التقليدية ما يجعلهم مؤهلين لتولي السلطة. تشكل البطريركية شكلاً ثانياً من أشكال الهيمنة التقليدية الذي كثيراً ما يكون في الحقيقة، متراكباً مع نظام حكم المسنين. وفي هذا الشكل القائم عادةً على وحدة عائلية، يمسك رب العائلة بالسلطة التي تنتقل من جيل إلى جيل وفق قواعد محددة للوراثة. وحيثما يظهر أي جهاز إداري، خاضع لسيد معين عبر روابط ولاء شخصي، تتطور ظاهرة النظام الوراثي.

والنظام الوراثي هو الشكل المميز للهيمنة في حكومات المشرق الاستبدادية

(28) للاطلاع على تلخيص للقضية المرتبطة بالسجال التيرمنولوجي (الاصطلاحي) حول ما إذا كانت ترجمة Herrschaft يجب أن تكون 'هيمنة' أم 'سلطة'، انظر ملاحظة روث في ES، ج: 1، ص: 61 – 62 (هامش: 31). لقد استخدمت كلمة 'هيمنة' لأنها أوسع دلالة من 'سلطة' (سيادة شرعية legitime Herrschaft).

(29) FMW، ص: 80 – 81.

(30) ES، ج: 1، ص: 226.

كما في كل من الشرق الأدنى وأوروبا العصر الوسيط. خلافاً للشكل البطريركي الأقل تعقيداً يكون النظام الوراثي مطبوعاً بتمييز واضح بين الحاكم و'الرعايا': ففي النظام البطريركي، ينبغي 'للهيمنة، رغم أنها حق تقليدي متأصل للسيد، أن تُمارس تحديداً بوصفها حقاً مشتركاً لمصلحة جميع الأعضاء ولا يحوزه الوالي بحرية(31)'. أما السلطة الوراثية فتتجذر في الإدارة العائلية للحاكم؛ والجمع بين حياة البلاط والوظائف الإدارية سمة مميزة، والموظفون يُجنَّدون أولاً من الوصفاء والخدم الشخصيين للحاكم. غير أن قاعدة أعرض للتجنيد تصبح ضرورية حيثما يتم فرض الهيمنة الوراثية على مساحات واسعة، كما يتكرر ظهور نوع من النزوع إلى اللامركزية في الإدارة ما يوفر أساساً لسلسلة متنوعة من التوتّرات والصراعات بين الحاكم والموظفين الوراثيين المحليين أو 'الأعيان'.

وعلى الرغم من أن خليطاً واسعاً من الأنماط كان ممكناً وموجوداً في الواقع التاريخي، فإن النمط النقي للتنظيم التقليدي يشكل نقيضاً لنمط النظام البيروقراطي العقلاني القائم على هيمنة القانون. ففي التنظيمات التقليدية تكون مهمات الأعضاء غامضة التحديد، مع بقاء الامتيازات والواجبات خاضعة للتعديل وفقاً لأهواء الحاكم؛ ويتم التجنيد أو التعيين على أساس الانتماء والألفة الشخصيين؛ كما ليس ثمة أي سيرورة عقلانية لـ 'صنع القانون': جميع التجديدات في قواعد الإدارة يجب أن تبدو كما لو كانت عمليات إعادة اكتشاف لحقائق 'ثابتة'.

هاكم فيما يلي نمط السلطة القانونية النقية كما عرضها فيبر:(32) في هذا النمط يكون أي فرد متمتع بسلطة متمتعاً بها جراء معايير موضوعية بعيداً عن مخلفات التقاليد، ولكنها معايير جرى اعتمادها بوعي في سياق عقلانية إما هادفة أو قيمية. أولئك الذين يخضعون للسلطة يطيعون رئيسهم، لا بسبب أي نوع من أنواع التبعية الشخصية لذلك الرئيس، بل نتيجة قبولهم بالمعايير الموضوعية المحدَّدة

---

(31) ES، ج: 1، ص: 231. كذلك قمت هنا باستخدام رواية فيبر الأبكر لقصة النظام الوراثي في ES، ج: 3، ص: 1006 – 1010.

(32) أما عرض فيبر البديل فمن الممكن العثور عليه في الـ ES، ج: 3، ص: 956 – 1005؛ والطبعة اللاحقة موجودة في ج: 1، ص: 217 – 226.

للسلطة؛ و"هكذا فإن الشخص الأنمونجي المتمتع بالسلطة "الرئيس"، "الأعلى"، نفسه يكون خاضعاً لنظام موضوعي، وموجهاً أفعاله لخدمته في سائر إراداته وأوامره[33]". لا يكون الخاضعون للسلطة القانونية مدينين بأي ولاء شخصي لأي رئيس، ولا يمتثلون لأوامره إلا في إطار نطاق محدود تكون فيه صلاحياته مرسومة بوضوح.

يتصف نمط التنظيم البيروقراطي المحض أو الخالص بجملة الخصائص التالية: يتم تنفيذ نشاطات الجهاز الإداري على أساس نظامي ما يجعلها 'واجبات' رسمية واضحة المعالم. ميادين كفاءة الموظفين مرسومة بوضوح، ومستويات السلطة مخططة في إطار سلّم مناصب تراتبي. القواعد الناظمة لتصرف الجهاز، لصلاحيات أفراده ومسؤولياتهم، مدونة خطياً. التعيينات قائمة على إبداء الكفاءة التخصصية من خلال الامتحانات التنافسية أو حيازة الشهادات والدرجات التي تثبت توفر مؤهلات مناسبة. عائدات المنصب ليست ملكاً للموظف، وثمة فصل بين شاغل المنصف والمنصب يتم الحفاظ عليه، بما يلغي، في أي من الظروف، احتمال كون المنصب 'ملكاً' لمن يتولاه. ولنمط التنظيم هذا نتائج مميزة بالنسبة إلى وضع الموظف: 1 ـ يكون عمل الموظف محكوماً بنوع من التصور المجرد للواجب؛ أداء المهمات الرسمية بإخلاص وأمانة غاية بذاتها لا وسيلة لتحقيق مكاسب مادية شخصية من خلال الأجور وإلخ. 2 ـ يحصل الموظف على موقعه من خلال التعيين، بالاستناد إلى مؤهلاته الفنية، من قبل سلطة أعلى؛ ليس منتخَباً. 3 ـ يتولى عادةً موقعاً ثابتاً (يكون مثبتاً لا مؤقتاً). 4 ـ مكافأته تتخذ شكل راتب محدد منتظم. 5 ـ الموقع الوظيفي للموظف يوفر 'عملاً' ينطوي على فرصة الارتقاء على سلم السلطة التراتبي؛ ومستوى التقدم المتحقق يتحدد إما بالقابلية الصريحة أو بالقدم، أو بالجمع بين الاثنين.

فقط في إطار النظام الرأسمالي الحديث توجد تنظيمات تكون قريبة من هذه الصيغة النمطية المثالية. والأمثلة الرئيسية للأجهزة البيروقراطية المتطورة، قبل انبثاق النظام الرأسمالي الحديث، كانت هي تلك العائدة إلى مصر القديمة، الصين،

---

(33) ES، ج: 1، ص: 217؛ WuG، ج: 1، ص: 125.

الإدارة الرومانية المتأخرة، والكنيسة الكاثوليكية الوسيطية. وهذه الأجهزة البيروقراطية، ولاسيما الثلاثة الأولى، كانت أساساً وراثية، وبقيت قائمة، إلى حدٍّ كبير، على أسلوب تسديد أجور الموظفين عيناً (لا نقداً). وهذا يبين أن التشكيل المسبق لاقتصاد النقد ليس شرطاً مسبقاً ضرورياً لظهور التنظيم البيروقراطي، رغم بقاء الأمر منطوياً على أهمية كبيرة من تيسير عملية نمو البيروقراطية العقلانية الحديثة. وتقدم عمليات إضفاء الصفة البيروقراطية المكتبية على العالم الحديث مرتبط ارتباطاً مباشراً باتساع نطاق تقسيم العمل في مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة. من الأساسي بالنسبة إلى سوسيولوجيا فيبر للرأسمالية الحديثة أن ظاهرة التخصص في الوظيفة المحترفة ليست، بأي من الأحوال، محصورة بالمجال الاقتصادي. ففصل العالم عن التحكم بوسائل إنتاجه، الذي أبرزه ماركس بوصفه السمة الأكثر تمييزاً للنظام الرأسمالي الحديث، ليس مقصوراً على الصناعة، بل يمتد إلى الكيان السياسي، الجيش، وقطاعات المجتمع الأخرى التي يصبح فيها التنظيم واسع النطاق بارزاً[34]. في أوروبا الغربية لما بعد العصر الوسيط، جاءت عملية إضفاء الصفة البيروقراطية على الدولة قبل نظيرتها في المجال الاقتصادي. والدولة الرأسمالية الحديثة كلية الاعتماد على التنظيم البيروقراطي لضمان دوام وجودها. 'لا مشروطية الأمر متناسبة طرداً مع تعاظم حجم الدولة، مع مدى تحول الدولة إلى قوة عظمى...'[35]. ومع بقاء الحجم المجرد للوحدة الإدارية عاملاً رئيسياً من عوامل تحديد انتشار التنظيم البيروقراطي العقلاني ـ كما في مثال الحزب السياسي الجماهيري الحديث ـ ليس ثمة أي علاقة أحادية بين الحجم والبقرطة (إذا جاز الاشتقاق)[36]. تشكل ضرورة التخصص لأداء مهمات إدارية معينة عاملاً لا يقل أهمية من عامل الحجم على صعيد دفع عجلة التخصص إلى الأمام. وهكذا فإن تطور الجهاز البيروقراطي في مصر، الدولة البيروقراطية الأقدم في التاريخ، تحدد،

(34) انظر GASS، ص: 498 وبعدها. أهمية هذه النقطة متعاظمة، نسبة إلى موقف ماركس، انظر لاحقاً، ص: 358 – 364.

(35) ES، ج: 3، ص: 971؛ WuG، ج: 2، ص: 568.

(36) وهكذا فإن فيبر ينتقد ميشلز على المبالغة في الطابع 'الحديدي' للتوجه نحو طغموية الأنظمة البيروقراطية. ES، ج: 3، ص: 1003 – 1004.

في المقام الأول، بالحاجة إلى تنظيم الري من قبل إدارة ممركزة. أما في الاقتصاد الرأسمالي الحديث فإن تشكيل سوق فوق ـ محلية (تتجاوز نطاق الدائرة المحلية) شرط أساسي حافز لتطور الجهاز البيروقراطي لأن الأمر يتطلب التوزيع النظامي والمنسق لفيض البضائع والخدمات[37].

تبقى كفاءة التنظيم البيروقراطي في أداء مثل هذه المهمات الروتينية الرتيبة السبب الرئيسي الكامن وراء انتشاره:

> يكون الجهاز البيروقراطي المتطور تطوراً كاملاً نظيراً للتنظيمات الأخرى مثل الآلة بالنسبة إلى أنماط الإنتاج اللاميكانيكية. ففي التنظيم البيروقراطي الصارم يتم رفع مستويات الدقة، السرعة، عدم الغموض، معرفة الملفات، الاستمرارية، التوجه، الوحدة،... إلى الحدود المثلى..[38].

وهذه المواصفات مطلوبة، قبل كل شيء، في الاقتصاد الرأسمالي الذي يستدعي إنجاز العمليات الاقتصادية بسرعةٍ ودقة. وموقف فيبر من هذه النقطة كثيراً ما تعرَّضَ لسوء الفهم. من الواضح أن فيبر كان واقفاً على الرأي القائل إن البيروقراطية مقرونة بـ 'المكتبية (الروتين الحكومي)، الورقية' و'اللاكفاءة' ـ وهو رأي ساد منذ بدايات القرن التاسع عشر[39]. كذلك لم يكن فيبر غافلاً عن أهمية وجود صلات وأنماط علاقات غير رسمية متقاطعة مع التوزيع المحدد رسمياً للصلاحيات والمسؤوليات بالنسبة إلى الأداء الجدي للتنظيمات البيروقراطية[40]. قد يؤدي التنظيم البيروقراطي إلى إفراز 'عقبات محددة أمام تنفيذ الأعمال بأفضل الطرق المناسبة لفردية كل حالة'[41]. هذه الحقيقة الأخيرة هي مصدر القلق من

---

(37) من المهم تأكيد أن الدولة والاقتصاد الحديثين لا يصبحان بيروقراطيين كلياً. بالنسبة إلى أولئك الذين هم على 'القمة'، ليست أي مواصفات اختصاصية من النوع الفني مطلوبة. فالمناصب الرئاسية والوزارية تملأ بنوعٍ من الإجراء الانتخابي، في حين أن المبادر الصناعي ليس معيناً من قبل الجهاز البيروقراطي الذي يتولى رئاسته. 'ثمة، إذن، على قمة التنظيم البيروقراطي بالضرورة عنصر ليس، أقله، بيروقراطياً خالصاً'. ES، ج: 1، ص: 222.

(38) ES، ج: 1، ص: 973.

(39) انظر مارتن ألبرو: البيروقراطية (لندن، 1970)، ص: 26 – 54.

(40) انظر مساهمات فيبر في مناقشات جمعية السياسة الاجتماعية في 1909، GASS، ص: 412 – 416.

(41) ES، ج: 3، ص: 974 – 975.

طغيان 'النزعة المكتبية' أو 'الروتين الحكومي'، وهو قلق في مكانه لأن البيروقراطية، جراء طبيعتها بالذات بوصفها بنية معقلنة، تعمل وفق قواعد تصرف ممنهجة. من المفهوم تماماً، برأي فيبر، أن صيغاً سابقة لتنظيم الإدارة ربما كانت متفوقة على صعيد التعامل مع حالة محددة بعينها. يمكن إيضاح هذا بمثال القرارات القضائية. ففي الممارسة الحقوقية التقليدية، يسارع أي حاكم وراثي إلى التدخل، على هواه، في عملية تطبيق العدالة وقد يكون أحياناً قادراً على إصدار الحكم بالاستناد إلى معرفته الشخصية المدعى عليه، وهذا أكثر 'عدلاً' من حكم مردود في قضية مشابهة في إحدى المحاكم الحديثة، لأن 'المواصفات العامة غير الملتبسة لوقائع القضية فقط هي التي تؤخذ في الحسبان، في الحالة الثانية[42].

غير أن من شأن هذا ألا يحدث في أكثرية الحالات، وعنصر 'قابلية الحساب' الكامنة في الهيمنة القانونية العقلانية بالذات، هو الذي يجعل الإدارة البيروقراطية مختلفة تماماً عن الأنماط السابقة؛ إنها، بالفعل، صيغة التنظيم الوحيدة المؤهلة لمواكبة جملة مهمات التنسيق الهائلة الضرورية بالنسبة إلى النظام الرأسمالي الحديث. يعلن فيبر المسألة على النحو التالي:

> مهما بلغت أعداد المتذمرين من 'البيروقراطية'، فإن من الوهم التفكير للحظة واحدة بإمكانية الاضطلاع بأي عمل إداري متواصل في أي ميدان من الميادين إلا عن طريق موظفين يتابعون أعمالهم في مكاتب. ومجمل نمط الحياة اليومية مفصل ليتناسب مع هذا القالب. وإذا كانت الإدارة البيروقراطية، في حال تساوي جميع الشروط (ceretis paribus)، هي الصيغة الأكثر عقلانية من وجهة النظر الشكلية، التقنية، فإن متطلبات الإدارة الجماهيرية (للبشر والأشياء) تجعلها اليوم ضرورية يتعذر الاستغناء عنها[43].

أما الهيمنة الكاريزمية (العجائبية)، وهي صيغة فيبر الثالثة، فمختلفة كلياً عن الأُخْرَيَيْن. تكون الهيمنتان التقليدية والقانونية نظامين إداريين دائمين، متركزين على المهمات الروتينية المتعلقة بالحياة اليومية. أما الصيغة النقية الخالصة للهيمنة

(42) ES، ج: 2، ص: 656 – 657.
(43) ES، ج: 1، ص: 223؛ WuG، ج: 1، ص: 128.

الكاريزمية فتكون، بالتحديد، صيغة غير عادية، خارقة للعادة. والكاريزما يعرفها فيبر بوصفها 'سمة معينة لشخصية فردية تجعلها في نظر الآخرين تبدو خارقة للعادة ويتم التعامل معها كما لو كانت متحلية بقدرات ومواصفات فوق طبيعية، فوق إنسانية، أقله استثنائية الخصوصية والفرادة'[44]. فأي شخص كاريزمي هو، إذن، شخص يعتقد الآخرون أنه حائز على قدرات غير عادية مثيرة للدهشة، كثيراً ما يظن أنها ذات نوعية فوق طبيعية تميزه عن الناس العاديين. وما إذا كان المرء حائزاً "حقاً" على أي من سائر المواصفات المعطوفة عليه من قِبَل أتباعه ليس مطروحاً للنقاش؛ ما يهم هو أن تكون صفات خارقة للعادة يرى آخرون صواب إضفائها عليه. يمكن للهيمنة الكاريزمية أن تظهر في أكثر السياقات الاجتماعية والتاريخية تبايناً، ما يجعل الشخصيات الكاريزمية متدرجة من قيادات سياسية وأنبياء أديان كان لأفعالهم تأثير على مسار تطور حضارات بكاملها، وصولاً إلى أصناف عديدة من صغار الدجالين والمحتالين في جميع مجالات الحياة ممن نجحوا في خداع البعض وتحويلهم إلى أتباع مؤقتاً. وهكذا فإن ادعاء الشرعية في السلطة الكاريزمية، مهما كان سياق وجودها، يكون على الدوام مستنداً إلى إيمان كل من القائد والمريدين بصحة رسالة القائد وصوابها. والشخصية الكاريزمية تبادر عادةً إلى توفير 'البرهان' المؤكِّد لعبقريتها عبر أداء المعجزات أو إطلاق الرسائل المستلهمة من السماء وحياً. غير أن هذه، رغم كونها مؤشرات دالة على شرعية مرجعيته، ليست بحد ذاتها الأساس الذي تستند إليه، الأساس 'الكامن ربما في التصور القائل بأن واجب أولئك الخاضعين لسلطة المرجعية الكاريزمية هو التسليم بعبقريتها الفذة والتصرف تبعاً لذلك'[45].

ليست عضوية مواقع مرجعية ثابتة في أي حركة كاريزمية قائمة على الانتقاد التمييزي عبر العلاقات الشخصية وعلى امتلاك مؤهلات تقنية. ليس ثمة أي تراتب هرمي ثابت كما ليس ثمة أي 'وظيفة' كتلك الموجودة في التنظيمات البيروقراطية. يبقى القائد الكاريزمي، بكل بساطة، محاطاً بعدد غير محدد من المريدين الحميمين

(44) ES، ج: 1، ص: 241.
(45) ES، ج: 1، ص: 242.

الذين يتقاسمون معه صفته الكاريزمية أو يمتلكون صفات كاريزمية تخصهم. وخلافاً لصيغ التنظيم الدائمة، ما من حركة كاريزمية متمتعة بوسيلة دعم اقتصادي منظمة منهجياً: مداخيلها تأتي إما من التبرعات والهبات المختلفة أو من أعمال السطو. لا تكون الحركة الكاريزمية منظمة حول مبادئ حقوقية ثابتة من نوعية عامة، كتلك الموجودة، بمضمون مختلف، في صيغتي الهيمنة التقليدية والحقوقية؛ تصدر الأحكام معطوفة على كل حالة محددة وحدها، وتُقدم كما لو كانت آيات وحي نازلة من السماء. فـ 'النبي الأصيل، مثل القائد العسكري الأصيل وكل قائد حقيقي بهذا المعنى يوصي بواجبات جديدة، يبتكرها، أو يطالب بالتزامها....'[46].

لعل ما يمثله انبثاق الهيمنة الكاريزمية هو عرض من أعراض القطيعة مع النظام المقبول والمسلم به. فـ 'السلطة الكاريزمية، في إطار دائرة دعاواها، ترفض الماضي، ما يجعلها ثورة على هذا الصعيد تحديداً'[47]. إن الكاريزما قوة دافعة خلاقة تتدفق عبر القواعد المعتمدة، التقليدية منها أو الحقوقية، التي تحكم النظام القائم. إنها، برأي فيبر، ظاهرة فريدة اللاعقلانية. وهذا جوهري حقاً في تعريف فيبر للكاريزما بالذات، لأن الأساس الوحيد للمرجعية الكاريزمية هو الإقرار بصحة مزاعم القائد ودعاواه: فمُثُل الحركة الكاريزمية ليست، إذن، وبأي من الأحوال، مرتبطة، ضرورة، بتلك الموجودة في نظام الهيمنة القائم. وهكذا فإن الكاريزما ذات أهمية خاصة بوصفها قوة ثورية داخل أنظمة هيمنة تقليدية حيث تكون السلطة معطوفة على سوابق موروثة بصيغة جامدة نسبياً دون أي تغيير ذي شأن عن الماضي. 'في فترات ما قبل العقلانية، دأبت التقاليد والكاريزما على التضافر فيما بينهما للاستيلاء شبه الكامل على مجمل توجه الفعل'[48]. غير أن التطبيق العقلاني للتغيير الاجتماعي (أي من خلال تطبيق المعرفة العلمية على التجديد التكنولوجي) لا يلبث أن يكتسب أهمية متزايدة مع تقدم مسيرة العقلنة.

---

(46) ES، ج: 1، ص: 243. تدار 'عدالة القاضي' بهذه الطريقة، من حيث المبدأ؛ أما في الممارسة فكانت وثيقة الارتباط، يقول فيبر، بالسوابق التقليدية.
(47) ES، ج: 1، ص: 244؛ WuG، ج: 1، ص: 141.
(48) ES، ج: 1، ص: 245.

بسبب نفورها من الروتين ومما هو يومي تتعرض الكاريزما بالضرورة لقدرٍ عميق من التعديل إذا عاشت وباتت صاحبة ما يشبه وجوداً دائماً. تنطوي 'رَوْتَنة' (إضفاء صفة الروتين والرتابة على) (Veralltäglichung) الكاريزما على انحدار أو تردي المرجعية الكاريزمية باتجاه إما التنظيم التقليدي أو نظيره القانوني. ونظراً لأن السلطة الكاريزمية متركزة على جملة الصفات الخارقة لفرد بعينه، فإن مشكلة خلافة صعبة تنشأ لدى موت ذلك الشخص أو إزاحته عن المسرح بطريقةٍ أخرى. أما نمط العلاقة السلطوية المنبثقة نتيجة الرَّوْتَنة فيتحدد إلى حدٍّ كبير بكيفية معالجة وحلّ 'مشكلة الخلافة'. يميز فيبر بين عدد غير قليل من المسارات التي يمكن اتباعها للتوصل إلى الحل المنشود.

ثمة حل مهم تاريخياً لمشكلة الخلافة ألا وهو قيام الزعيم الكاريزمي، أو تلامذته ومريدوه الذين يتقاسمون معه موهبته الكاريزمية، بتسمية الخَلَف، هذا الخلف لا يتم انتخابه؛ يجري إثبات أنه حائز على جملة المواصفات الكاريزمية المطلوبة لتولي السلطة. كان هذا، برأي فيبر، الدلالة الأصلية لتتويج الملوك والمطارنة وتنصيبهم في أوروبا الغربية[49]. ممكن أيضاً أن يتم التعامل مع الكاريزما بوصفها صفة موروثة عبر النسب، ومملوكة بالتالي من قبل الأقارب الأكثر قرباً من صاحب الكاريزما الأصلي. غير أن هذا لم يصبح مرتبطاً بمبدأ البكورة (حق الولد البكر في الوراثة) ارتباطاً وثيقاً إلا في أوروبا واليابان الإقطاعيتين. ما إن يتم تحويل الهيمنة الكاريزمية إلى حالة روتينية، صيغة تقليدية، حتى تصبح المصدر المقدَّس لشرعنة مواقع من هم في السلطة؛ وهكذا فإن الكاريزما تشكل عنصراً مطرداً وملحاً في الحياة الاجتماعية. ومع أن هذا 'غريب من حيث الجوهر'، فإن هناك ما لا يزال يسوّغ، حسب كلام فيبر، الحديث عن اطراد 'الكاريزما'، لأنها، بوصفها قوة مقدَّسة، تحافظ على طابعها الخارق. غير أن الكاريزما لا تعود، بعد تحولها إلى قوة موضوعية على هذا النحو، تُعد، بالضرورة، صفة يتعذر تعليمها، وقد تصبح عملية اكتساب الصفة الكاريزمية متوقفة جزئياً على نوع من أنواع العملية التعليمية.

(49) ES، ج: 1، ص: 247 – 248.

تستدعي رَوْتَنَةُ الكاريزما إحالة فعاليات الجهاز الإداري على قاعدة منتظمة، قاعدة يمكن التوصل إليها إما عبر تشكيل معايير تقليدية أو من خلال إقرار قواعد قانونية. إذا تم نقل الكاريزما وراثياً، فإن الجهاز الرسمي قد يصبح فئة تقليدية، مع إسناد التعيين في الوظائف بالذات إلى الوراثة في المقام الأول. وفي حالات أخرى، من شأن معايير القبول في المناصب أن تصبح محددة من خلال اختبار المؤهلات، ما يوحي بنوع من النزوع نحو النمط الحقوقي العقلاني: بصرف النظر عن المسار الذي يتم اعتماده من بين هذه المسارات التطورية، تبقى عملية الروتنة متطلبة دائماً إقامة سلسلة منتظمة من التدابير الاقتصادية التي ستكون، إذا كان التوجه نحو النزعة التقليدية، مزارع وإقطاعات؛ وسوف تتخذ شكل المناصب والوظائف ذوات الرواتب والمعاشات، إذا كان التوجه نحو النمط القانوني.

لا يمكن استخلاص مضمون المُثُل التي تتعزز جراء انبثاق حركة كاريزمية، مباشرة، من نظام الهيمنة الموجود من قبل. هذا لا يعني أن دعاوى الحركة الكاريزمية ومزاعمها بعيدة عن التأثر برموز النظام الذي تبادر إلى الانتفاض ضده والتمرد عليه، كما لا يعني أن المصالح الاقتصادية أو 'المادية' ليست ذات أهمية على صعيد التأثير في نمو حركة كاريزمية معينة. غير أنه يعني، فعلاً، أن مضمون 'الرسالة' الكاريزمية يجب ألا يستهان بتفسيره بزعم أنه ليس إلا 'انعكاساً' لجملة العمليات المادية الفاعلة في سلسلة التغيير الاجتماعية. لا يجوز، برأي فيبر، ربط الزخم الثوري بأي تسلسل عقلاني لمجمل التطور التاريخي. وعلى مستوى أكثر تجريبية، يبقي هذا على رفض نظريات تنموية يتوصل إليها فيبر وفقاً لاعتبارات نظرية خالصة.

تأثير علاقات السوق: الطبقات وفئات المراتب

ينطبق رفض فيبر لنظرة التطور التاريخي الإجمالية بالمثل على كل من الهيغلية والماركسية. غير أن خطأً نظرياً وتجريبياً أساسياً أبعد من الفكر في عمل فيبر استثنائيٌ الارتباط بالدعاوى الماركسية. إذا كانت 'نظريات في التاريخ، ككل ممكنة،

فيتبع على مستوى أكثر تحديداً أن أي نظرية تحاول ربط التطور التاريخي بالطغيان السببي الشامل للعلاقات الاقتصادية أو الطبقية تكون محكومة بالإخفاق. ومناقشة فيبر لـ 'طبقة'، 'منزلة' و'حزب' تقر بأن هذه ثلاثة 'أبعاد' للتراصف، كل منها مفصول نظرياً عن الآخرَيْن، وتحدِّد أن من شأن كل منها، على المستوى التجريبي أن يؤثر في كل من الآخرين.

يتضمن كتاب الاقتصاد والمجتمع مقطعين يعالجان الطبقة والمرتبة(50). غير أن المقطعين، كليهما، قصيران وليسا متناسبين مع أهمية المفاهيم في كتابات فيبر التاريخية. لم ينجز فيبر، ومثله في ذلك مثل ماركس، أي رواية تحليلية مفصلة لقصة فكرة الطبقة وعلاقتها لركائز تراصف أخرى في المجتمع. ينطلق تصور فيبر للطبقة من تحليله الأكثر تعميماً للفعل الاقتصادي في أي سوق. فالفعل الاقتصادي يحدده فيبر بوصفه تصرفاً يسعى، بوسائل سلمية، إلى الإمساك بدقة التحكم بمنافع مرجوة(51). والمنافع، بالمعنى الفيبري، تشتمل على كل من البضائع والخدمات. وأي سوق تبقى مختلفة عن أي مبادلة مباشرة (مقايضة) بمقدار ما تنطوي على فعل اقتصادي تأملي قائم على المضاربة موجه نحو تأمين الربح عبر التجارة التنافسية. لا يمكن لـ "الطبقات" أن توجد إلا بعد أن تكون سوق كهذه ـ سوق قد تتخذ عدداً كبيراً من الأشكال الملموسة ـ قد أصبحت موجودة، وهذا بدوره يفترض سلفاً تشكل اقتصاد نقدي(52). يلعب النقد دوراً استثنائي الأهمية في هذه العملية لأنه يوفر إمكانية تقدير القيم المتبادلة تقديراً كمياً محدداً، لا تقويماً ذاتياً. وهكذا فإن العلاقات الاقتصادية تتحرر من الروابط والالتزامات الخاصة إزاء بنية الجماعة المحلية وتغدو محددة بمرونة جراء الفرص المادية المتاحة للأفراد على صعيد استخدام الملكية، البضائع أو الخدمات التي هي بحوزتهم للمبادلة في السوق التنافسية. 'حيث تبدأ الصراعات الطبقية' حسب تعبير فيبر(53).

---

(50) التفسير الأبكر وارد في ES، ج: 2، ص:926 – 940؛ أما التحليل اللاحق فموجود في الـ ES، ج: 1، ص: 302 – 307.

(51) ES، ج: 1، ص: 63. للاطلاع على صياغة أبكر لمفهوم ما هو 'اقتصادي'، انظر MSS، ص: 65.

(52) ES، ج: 1، ص: 80 – 81.

(53) ES، ج: 2، ص: 928.

تتحدد 'وضعية السوق' لأي شيء معد للتبادل مثل 'جميع فرص مبادلته بالمال المعروفة لدى جميع المشاركين في علاقات المبادلة والمساعدة لتوجهها في الصراع السعري التنافسي'[54]. أولئك الذين يملكون أشياء تبادل مشابهة (من بضائع وأشياء) يتقاسمون 'بالاشتراك مكوِّناً سببياً محدداً لفرصهم الحياتية'[55]. بمعنى أن أولئك الذين يتقاسمون السوق أو 'الوضعية الطبقية' نفسها يكونون خاضعين لضرورات اقتصادية متشابهة تؤثر سببياً في كل من المستويات المادية لوجودهم، ونوعيات التجارب الحياتية التي يستطيعون التمتع بها. كلمة 'طبقة' دالة على حشد من الأفراد الذين يتقاسمون الوضعية الطبقية نفسها. ومن هذا المنطلق، فإن أولئك المجردين من الملكية والقادرين فقط على عرض الخدمات في السوق، موزعون تبعاً لأنواع الخدمات التي يستطيعون تقديمها، تماماً كما يمكن تفريق أولئك الحائزين على الملكية وفقاً لما يملكون وكيف يوظفونه لبلوغ غايات اقتصادية.

يقر فيبر، حاذياً حذو ماركس، بأن حيازة الملكية مقابل عدم حيازتها هي الأساس الأهم للانقسام الطبقي في أي سوق تنافسية. وهو يتبع ماركس أيضاً في التمييز، بين حائزي الملكية، طبقات ريعية وأخرى مبادرة يسميها فيبر على التوالي 'طبقات مالكة' (Besitzklassen) و'طبقات تجارية' (Erwerbsklassen). الطبقات المالكة هي تلك الممسكة بالأملاك والمتلقية للريوع من خلال تملك الأراضي، المناجم، إلخ. وأرباب الريع هؤلاء طبقات مالكة 'مميزة إيجابياً'. أما الطبقات المالكة 'المميزة سلبياً' جميع أولئك المجردين والمحرومين من أي حيازات أو مهارات يعرضونها (من بروليتاريي روما الذين هم خارج الطبقات). وبين الجماعتين المميزتين إيجابياً من ناحية وسلبياً من الناحية الأخرى ثمة سلسلة من الطبقات الوسطى الحائزة إما على ملكيات أو المتمتعة بمهارات قابلة للعرض بوصفها خدمات مؤهَّلة للتسويق. وهذه تشمل أصنافاً من الأشخاص مثل الموظفين، الحرفيين، والفلاحين. أما الطبقات التجارية فهي تلك التي تكون فيها الجماعات أو الفئات المميزة إيجابياً مؤلفة إما من مبادرين يعرضون بضائع للبيع في السوق، أو من

---

(54) ES، ج: 1، ص: 82.
(55) ES، ج: 2، ص: 927.

مشاركين أو منخرطين في تمويل مثل هذه العمليات كالمصرفيين أو أصحاب البنوك(56). يؤلف العاملون بالأجر الطبقات التجارية المميزة سلبياً. وتشمل الطبقات الوسطى البرجوازية الصغيرة والموظفين الإداريين في الحكومة أو الصناعة.

أكثرية المناقشات الثانوية التي تناولت تصور فيبر لمفهوم الطبقة تركزت على دراسته الأبكر (انظر الهامش رقم 59، على الصفحة: 263)، وأهملت صياغته الثانية. إن هذا لمؤسف حقاً، لأن من شأنه أن يوحي بأن تصور فيبر أقل تماسكاً مما هو في الحقيقة. مع احتمال وجود تقسيمات طبقية موازية عددياً لتدرُّجات الوضع الاقتصادي الصغيرة، من حيث المبدأ، وفقاً لمماهاة الوضع الطبقي مع الوضع في السوق، فإن فيبر لا يرى إلا تركيبات محددة معينة، منظمة حول محور حيازة وعدم حيازة الملكية، تركيبات ذات دلالة تاريخية. وفي عرضه اللاحق، يعمد فيبر أيضاً، جنباً إلى جنب مع التفريق بين الطبقات المالكة والطبقات التجارية، إلى تمييز ما يطلق عليها، ببساطة، اسم طبقات 'اجتماعية'. بمقدار ما يستطيع الأفراد أن يتحركوا بحرية في حُزَم مشتركة من الوضعيات الطبقية (أي يستطيع أي إنسان أن ينتقل دونما صعوبة من وظيفة كهنوتية إلى وظيفة خدمة مدنية في إحدى الشركات)، يشكلون طبقة اجتماعية محدَّدة. ومع ضغط بعض الانقسامات المؤلفة للطبقات التجارية، يقوم فيبر بوصف التركيبة الطبقية الاجتماعية للنظام الرأسمالي على أنها مؤلفة مما يلي:
1 ـ طبقة العمال اليدويين. يشكل وجود التمايزات في المهارة ـ ولاسيما حيث تكون خاضعة للتحكم بوصفها احتكارات ـ عاملاً رئيسياً يهدد وحدة الطبقة العاملة. غير أن المكننة المتزايدة للصناعة تدفع نسبة كبيرة من العمال إلى خانة أنصاف المهرة.
2 ـ البرجوازية الصغيرة. 3 ـ عمال الياقات البيضاء، فئات الفنيين وحشد المثقفين ممن لا يملكون. 4 ـ الجماعات المبادرة والمالكة المهيمنة التي تميل أيضاً إلى تقاسم فرص تعليمية ممتازة(57).

تبقى العلاقة بين وجود مصالح طبقية متشابهة، وحدوث صراع طبقي صريح،

---

(56) تضم الطبقات التجارية المميزة إيجابياً والمفضلة أحياناً أولئك القادرين على الإمساك باحتكار مهارات معينة، مثل أصحاب المهن والحرفيين. ES، ج: 1، ص: 304.

(57) ES، ج: 1، ص: 305: انظر بول مومبرت: 'حول الطبقات الاجتماعية'، في ملكيور باليي: تخليداً لذكرى ماكس فيبر (بالألمانية) (ميونيخ ولايبزيغ، 1923)، ص: 239 – 275.

طارئة وعَرَضية تاريخياً. من شأن مجموعات أفراد أن تتقاسم وضعيات طبقية متشابهة دون إدراك للأمر، ودون المبادرة إلى تشكيل أي تنظيم للدفاع عن مصالحها الاقتصادية المشتركة. إن التفاوتات الأكثر بروزاً في توزيع الملكية ليست دائماً هي التي تفضي إلى الصراعات الطبقية. فمن شأن الصراع الطبقي ألا ينشأ ويتطور إلا حين يكف الناس عن النظر إلى عدم التكافؤ في توزيع فرص الحياة على أنه 'قَدَر أو واقع محتوم': في مراحل تاريخية كثيرة درجت الطبقات المميَّزة سلبياً على التسليم بأوضاعها المزرية بوصفها مشروعة. والوعي الطبقي لا يحقق تطور الأوضح والأقوى إلا في ظروف: 1 ـ يكون فيها العدو الطبقي جماعة منافسة اقتصادياً على نحوٍ جلي ومباشر: في النظام الرأسمالي الحديث، مثلاً، يكون تنظيم الطبقة العاملة للقتال ضد المبادر أو المدير الصناعي أسهل من تنظيمها لمقاتلة المموِّل أو صاحب الأسهم الذي يكون أبعد. 'ليس الريعي، صاحب الأسهم، والمصرفي هو الذي يعاني من حقد العامل وكرهه، بل الصناعي وإداريي الأعمال التنفيذيين الذين يشكلون فئات الخصوم المباشرين للعمال في الصراعات على الأجر على نحوٍ شبه حصري'[58]. 2 ـ ثمة عدد كبير من الناس الذين ينتمون إلى الوضعية الطبقية نفسها. 3 ـ يكون التواصل والاجتماع ميسرين للتنظيم: كما في الإنتاج الصناعي الحديث، مثلاً، حيث يكون العمال ممركزين في وحدات إنتاجية واسعة النطاق. 4 ـ الطبقة المعنية يجري تزويدها بالقيادة. ـ كما من صفوف المثقفين ـ التي تضع أهدافاً واضحة ومفهومة لنشاطها.

تشير كلمة 'طبقة' إلى المواصفات الموضوعية لوضع أعداد من الأفراد في السوق، وبهذا الوصف فإن تأثير الطبقة في الفعل الاجتماعي يفعل فعله على نحوٍ مستقل عن أي تثمينات يمكن لهؤلاء الأفراد أن يجترحوها عن أنفسهم أو عن آخرين. ولأن فيبر يرفض فكرة أن الظواهر الاقتصادية تحدد مباشرةً طبيعة المُثُل الإنسانية، ما يستتبع أن مثل هذه التثمينات يجب تأطيرها نظرياً ومفهومياً بعيداً عن المصالح الطبقية. لذا فإن فيبر يميز بين وضعية طبقية من جهة و'وضعية مراتب'

(58) ES، ج: 2، ص: 931. يشير فيبر إلى أن هذه الحقيقة هي التي وفرت إمكانية تنامي الاشتراكية الأبوية (البطريركية). وبالمثل فإن الجندي في الجيش يمقت العريف أكثر ممن هم في مراتب قيادية أعلى. GASS، ص: 509.

(ständischelage) من جهة ثانية. وهذه الأخيرة ـ وضعية المراتب ـ بالنسبة إلى أي فرد تشير إلى التقويمات التي يتوصل إليها آخرون عنه أو عن وضعه الاجتماعي مضْفين عليه نوعاً من الهيبة أو الوجاهة الاجتماعية (الإيجابية أو السلبية). ما من مجموعة مراتب إلا وهي عدد من الأفراد الذين يتقاسمون الوضعية المراتبية نفسها. وهذه المجموعات المراتبية تكون، خلافاً للطبقات، وعلى نحوٍ شبه دائم، واعية لموقعها المشترك. و'نسبة إلى الطبقات، تكون الجماعة المراتبية هي الأقرب إلى الطبقة "الاجتماعية" والأكثر اختلافاً عن الطبقة "التجارية"[59]. ومهما يكن، ليس ثمة أي ارتباط ضروري أو شامل بين الوضع المراتبي وأي من الأنماط الثلاثة للطبقات التي يميزها فيبر. كثيراً، ولكن ليس دائماً بأي من الأحوال، تشكل الطبقات المالكة جماعات مراتب محددة؛ في حين أن الطبقات التجارية نادراً ما تفعل ذلك.

من المألوف أن الجماعات المراتبية تبدي تميُّزها عبر اتباع نمط حياة خاصة، ومن خلال فرض قيود على الطريقة التي يتعين على الآخرين اعتمادها في التعامل معهم. وفرض القيود على الزواج، بما فيه زواج داخلي صارم أحياناً، أسلوب يتكرر على نحوٍ خاص لتحقيق ذلك. تمثل الطبقة الاجتماعية الجامدة المعروفة بالكاست مثالاً شديد الوضوح؛ فالطابع المميِّز لجماعة المرتبة هنا يعد مستنداً إلى عوامل عرقية، وهو مفروض بتعاليم دينية جنباً إلى جنب مع فروض حقوقية وتقليدية. ومع أنه ليس وارداً إلا في الهند التقليدية أن يكون مجتمع كامل منظماً وفقاً لمبادئ كاستية صارمة، فإن مواصفات شبه ـ كاستية مميزة أيضاً لوضع الشعوب 'المنبوذة'، التي هي أقليات عرقية، لعل مثالها التاريخي الأبرز هي الأقليات اليهودية التي بقيت نشاطاتها الاقتصادية محصورة بمهن أو مجموعة مهن مهينة وظل احتكاكها بالكتل السكانية 'المُضيفة' محدوداً.

ليس التراصف وفقاً للمرتبة، بنظر فيبر، مجرد 'تعقيد' للتراتبات الهرمية: لعل العكس هو الصحيح؛ فجماعات المراتب، مميزة عن الطبقات، ذات أهمية حيوية في العديد من مراحل التطور التاريخي. يضاف إلى ذلك أن من شأن جماعات المراتب أن

---

(59) ES، ج: 1، ص: 306 – 307؛ WuG، ج: 1، ص: 180. للوقوف على استخدام ماركس لكلمة Stand انظر أعلاه، الهامش: 22 على الصفحة: 37 من هذا الكتاب.

تبادر إلى التأثير على نحوٍ مباشر في آلية عمل السوق، وصولاً إلى التأثير سببياً في العلاقات الطبقية. ومن الطرق المهمة تاريخياً التي حدث فيها هذا أنه جاء من خلال حصر مجالات الحياة الاقتصادية المسموح لها بأن تصبح خاضعة لحكم السوق:

في العديد من المدن الهلينية، في 'حقبة المراتب' وكذلك في روما أساساً، مثلاً، كانت الملكية العقارية (المزرعة) الموروثة (كما هو مبين في المعادلة القديمة القائمة على وضع المبذِّرين تحت الوصاية) محتكرة، مثلها مثل مزارع الفرسان، الفلاحين، الكهنة، ولاسيما زبائن النقابات الحرفية والتجارية. السوق مقيدة، وسلطة الملكية العارية بذاتها التي تطبع التشكيلة الطبقية بطابعها، مدفوعة إلى قلب المواقع الخلفية[60].

ثمة أمثلة كثيرة يمكن إيرادها يعمد فيها البشر إلى رسم حدود فاصلة بين الحيازة الاقتصادية وامتياز المرتبة. فحيازة الملكية المادية ليست دائماً، بأي من الأحوال، أساساً كافياً للالتحاق بركب جماعة المرتبة. ومطالبات الأغنياء الجدد (nouveaux riches) بالانتساب إلى هذه الجماعة المرتبية الراسخة أو تلك ليست مرشحة لأن تلقى القبول لدى من هم في داخلها، على الرغم من أن الفرد يستطيع عادة توظيف المال لضمان تمكين ذريته من امتلاك معايير العضوية الضرورية. غير أن فيبر يؤكد أن ما لا يزال سائداً، رغم أن عضوية جماعة المرتبة 'تتنافى بحدة عادةً مع تباهيات الثروة العارية'، هو بقاء الثروة إحدى مواصفات المرتبة، على المدى الطويل، كما هي معترف بها 'بانتظام استثنائي'[61]. أما مدى شيوع التراصف المرتبي في أي نظام اجتماعي فمتأثر بمدى خضوع المجتمع المعني لعمليات تحول اقتصادي سريعة. حيثما تجري تغييرات اقتصادية على قدم وساق يكون التراصف الطبقي محدَّداً أكثر طغياناً للفعل مقارنةً بوضع لا يشهد إلا القليل من التغيير. في الحالة الثانية نجد أن التمايزات المراتبية هي التي يتزايد بروزها على السطح.

من شأن عضوية كل من الطبقة وجماعة المرتبة أن تشكل ركيزة لسلطة

(60) ES، ج: 2، ص: 937.
(61) ES، ج: 2، ص: 932.

اجتماعية؛ غير أن تشكيل الأحزاب السياسية عامل إضافي، مستقل تحليلياً، يفعل فعله المؤثر في توزيع السلطة واقتسامها. وكلمة 'حزب' تدل على أي تجمع طوعي هادف إلى تأمين تحكم توجيهي بمنظمة أو نظام من أجل تطبيق سياسات وخطط معينة تنظيمية متاحة لقيام مجمعات مجندة طوعاً: بدءاً بالنادي الرياضي وانتهاء بالدولة[62]. أما أسس تشكيل الأحزاب، بما فيها حتى الأحزاب السياسية الحديثة، فهي متنوعة. من شأن طبقة أو مرتبة عامة أن توفر مصدر التجنيد الوحيد لصالح حزب سياسي معين إلا أن هذا نادر. 'في أي حالة فردية من شأن الأحزاب أن تمثل مصالح محددة بفعل الوضعية الطبقية أو نظيرتها المرتبية... غير أنها بحاجةٍ لئلا تكون أحزاباً طبقية خالصة أو أحزاباً مرتبية محضة؛ من المحتمل أكثر أن تكون أنماطاً مختلفة، وهي لا هذه ولا تلك أحياناً'[63].

إن نمو الدولة الحديثة جلب معه تطور أحزاب سياسية جماهيرية، وظهور فئة من محترفي السياسة فأي فرد يكون الاهتمام بالنضال في سبيل السلطة السياسية مهنته يمكن أن يعيش إما 'من أجل' السياسة، أو 'على حساب' السياسة. إن الفرد الذي يعتمد على نشاطاته السياسية لتأمين مصدر دخله الرئيسي يعيش 'على حساب' السياسة؛ أما الإنسان الذي يكرس وقته كله للنشاطات السياسية ولكنه يبقى عازفاً عن تحصيل دخله من هذا المصدر، فيعيش 'من أجل' السياسة. وأي نظام سياسي يكون فيه التعيين في مناصب السلطة محصوراً بأولئك الذين يعيشون 'من أجل' السياسة مستندٌ بالضرورة إلى نخبة مالكة، نخبة مؤلفة عادة من أرباب الريع لا من أصحاب المبادرة. لا يوحي هذا بأن أمثال هؤلاء الساسة سيتبعون سياساتٍ وخططاً موجهة كلياً لخدمة مصالح الطبقة أو المرتبة التي ينتمون إليها[64].

(62) ES، ج: 1، ص: 284 – 286.
(63) ES، ج: 2، ص: 938.
(64) FMW، ص: 85 – 86.

12. العقلنة، 'الأديان العالمية'، والنظام الرأسمالي الغربي

العنوان الجماعي الذي يختاره فيبر لمجموعة دراساته عن اليهودية وأديان الصين والهند هو: 'الأخلاق الاقتصادية في ديانات العالم[1]'. والعنوان يوحي بالتركيز الرئيسي لاهتمامات فيبر، ويكشف عن خط استمرارية مباشرة مع أطروحات مقاله الأبكر عن الكالفنية وروح النظام الرأسمالي الغربي. إلا أن هذه الدراسات اللاحقة تقوم، في الحقيقة، على احتضان طيف أوسع وأعرض بكثير من الظواهر الاجتماعية والتاريخية مما يوحي به العنوان المتواضع نسبياً الذي يصدِّرها فيبر به. فالعلاقة بين مضمون المعتقدات الدينية وأشكال النشاط الاقتصادي التي تميز نظاماً اجتماعياً معيناً كثيراً ما تكون غير مباشرة، ومتأثرة بمؤسسات أخرى في إطار ذلك النظام.

يشدد فيبر على أن دراساته عن ديانات العالم

> لا تشكل، بأي حالةٍ من الأحوال، 'تنميطاً' أو 'تصنيفاً' منهجياً للدين. ومن جهة ثانية، هي لا تشكل عملاً تاريخياً خالصاً. إنها 'تنميطية' بمعنى أنها تعاين ما هو مهم نمطياً في التحقيقات التاريخية للأنظمة الأخلاقية الدينية. وهذا مهم على صعيد ربط الأديان بالتضاربات الكبرى للذهنيات الاقتصادية. سيتم إغفال جوانب أخرى؛ وهذه العروض لا تزعم أنها تقدم صورة متكاملة واضحة المعالم للأديان العالمية[2]'.

---

(1) GAR، ج: 1، ص: 237.

(2) FMW، ص: 292.

وبقدرٍ أكبر من التخصيص، يعلن فيبر أن تأثير الأخلاق الدينية في التنظيم الاقتصادي يتعين النظر إليه وفيه، قبل كل شيء، من وجهة نظر واحدة: من منطلق ارتباطهما بدفع أو إعاقة العقلانية الشبيهة بتلك التي باتت مهيمنة على الحياة في الغرب.

باستخدامه لعبارة 'أخلاق اقتصادية'، لا يعني فيبر، إذن، أن كلاً من باقات العقائد الدينية التي يحللها تتضمن توجيهاً صريحاً صيغ بوضوح حول نوعيات النشاط الاقتصادي التي تعد متاحة أو مرجوَّة. تبقى درجة المباشرة، جنباً إلى جنب مع طبيعة تأثير الدين في الحياة الاقتصادية متبدلة. وكما في كتاب **الأخلاق البروتستنتية** لا يكون تركيز اهتمام فيبر منصباً على 'المنطق' الداخلي لأخلاق دينية معينة، بل على جملة العواقب السايكولوجية والاجتماعية المترتبة على أفعال الأفراد. يواصل فيبر الحفاظ على عزوفه عن القبول بأي من المادية أو المثالية أداة توفير لتفسير عام معقول لأي من مصادر أو آثار الظواهر الدينية: ثمة 'أشكال مشابهة خارجياً من التنظيم الاقتصادي متناسبة مع أخلاق اقتصادية شديدة الاختلاف ومن شأنها، تبعاً لطابعها الخاص، أن تتمخض عن نتائج تاريخية مختلفة جداً. فأي أخلاق اقتصادية ليست مجرد"وظيفة" لأحد أشكال التنظيم الاجتماعي؛ وتماماً كما يندر أن يصح العكس[3]'. ليست العقائد الدينية، بطبيعة الحال، سوى واحدة بين حشد حزم مختلفة من التأثيرات التي يمكن أن تشرط تشكيل منظومة أخلاقية ما، والدين نفسه كثير التأثر بسلسلة طويلة من الظواهر الاجتماعية، السياسية، والاقتصادية الأخرى.

الدين والسحر

لابد من النظر إلى مقالات فيبر عن ديانات العالم أو الأديان العالمية في ضوء المنطلقات العريضة لسوسيولوجيا الدين عنده كما طرحها في الاقتصاد والمجتمع[4]. ومن خلال انخراطهم في الدين والسحر، يميز البشر، أنمونجياً، بين

(3) FMW، ص:267 – 268؛ GAR، ج: 1، ص: 238.
(4) ES، ج: 2، ص: 399 – 634.

تلك الأشياء والكيانات المتمتعة بصفات خاصة، ونظيرتها المنتمية إلى عالم ما هو 'اعتيادي' مألوف[5]. فقط أشياء معينة تتوفر على مواصفات دينية؛ فقط أفراد معنيون قادرون على بلوغ حالات من الإلهام والجلال التي تضفي عليهم قوى دينية. هذه القوى الخارقة تكون كاريزمية وفي صيغ غير متمايزة نسبياً كما أن المانا (قوى الطبيعة المجسدة - الأرواح) هي المنبع الأصلي للمواصفات الكاريزمية المتجلية على نحوٍ أكثر تحديداً في أشخاص القادة الدينيين العظماء الذين انبثقت حيواتهم عن إشعاعات الديانات العالمية الكبرى. هذه نقطة مهمة يجب تأكيدها، لأن الرواية المقدمة في خطاب فيبر العام عن الهيمنة الكاريزمية، كثيراً، وكثيراً جداً، ما جرى اقتباسها لتدعيم الرأي القائل بأنه يستخدم مفهوم الكاريزما لإقحام نظرية 'إنسان عظيم' في التاريخ على كتاباته[6]. غير أن الكاريزما، كما ينبغي أيضاً أن يكون واضحاً من تحليل فيبر الأنماط التي يمكن للشرعية الكاريزمية أن تنتقل من جيل إلى جيل، ليست قابلة للتناول البسيط بوصفها صفة 'فردية' كلياً. يتفق فيبر مع دوركهايم على التسليم بأن هناك، في أكثرية الأنواع البدائية للدين (ما لا يعني أنها الأشكال الأكثر أولية بمعنى كونها أسلافاً تطوريين لأديان أكثر تعقيداً)[7]، أدوات روحانية معمَّمة ليست مشخَّصة بوصفها آلهة، ولكنها متمتعة مع ذلك بمسحات إرادية. حين يظهر الأرباب لا يكونون بداية متمتعين إلا بوجود مهزوز، هش: أي رب لا يمكن عده متحكماً إلا بحدث واحد محدد. وأمثال هؤلاء الأرباب (Augenblicksgötter) قد لا يكونون ممتلكين لأرواح شخصية مجسدة (مانات)، نظراً لأن أياً منهم لا يحمل سوى اسم الحدث الذي يتولى مهمة ضبطه. أما الشروط التي في ظلها يغدو أي رب إلَهاً دائماً وقوياً فهي شروط معقدة وغامضة تاريخياً.

فقط الديانتان اليهودية والإسلامية توحيديتان، بنظر فيبر، بالمعنى الدقيق

(5) ولكن فيبر لا يشدد، كما يفعل دوركهايم، على الطبيعة الجذرية لثنائية 'المقدَّس' و'المدنَّس'. يرى فيبر أن 'على السلوك أو التفكير الديني أو السحري ألا يُفصل عن طيف السلوك اليومي الهادف، خصوصاً لأن غايات الأفعال الدينية والسحرية إن هي إلا غايات اقتصادية في المقام الأول'. ES، ج: 2، ص: 400.

(6) انظر، مثلاً، غيرت وملز: 'مقدمة' لـ FMW، ص: 53 - 55.

(7) يلاحظ فيبر أن 'الإيمان بشمولية الطوطمية، والإيمان، تأكيداً، بخروج جل الجماعات الاجتماعية وسائر الأديان من رحم الطوطمية، ليسا إلا مبالغة هائلة باتت مرفوضة'. ES، ج: 2، ص: 434.

للكلمة. أما في المسيحية فإن الرب الأعلى يميل إلى أن يُعد، في الممارسات لا على الصعيد النظري، شخصاً واحداً في ثالوث مقدَّس: وهذا ينطبق خصوصاً على الكاثوليكية. غير أن بداية التوجهات نحو النزعة التوحيدية يمكن تلمسها في سائر الديانات ذوات الأهمية التاريخية ـ العالمية. أما الأسباب الكامنة وراء تقدم الأمر في أديان معينة أكثر من أخرى فمختلفة؛ إلا أن عاملاً واحداً ذا أهمية عامة كان لب المقاومة المتجذرة لشريحة الرهبان أصحاب الامتيازات والمصالح الثابتة في الحفاظ على عبادات أرباب معينين كانوا يمثلونهم. ويتمثل سبب ثانٍ بحاجة الكتلة السكانية من الناس العاديين (من غير الكهنة) في المجتمعات التقليدية إلى أرباب في متناول اليد ومنفتحين على تأثيرات السحر. فكلما أصبح الرب أقوى، كلما أصبح أبعد عن الحاجات اليومية لجماهير الكتلة السكانية. غير أن التكفير أو الاسترضاء السحري بقي في العادة متمادياً في إطار السلوك الديني العملي للمؤمن العادي، حتى في الأمكنة التي بات فيها رب كلّيّ الجبروت والقدرة محتلاً صدر الساحة.

حيثما ينتمي البشر إلى الكيانات السماوية ويتقربون منها عن طريق الصلاة، العبادة، والتضرع، نستطيع أن نتحدث عن وجود 'دين'، على نحوٍ مختلف عن استخدام 'السحر'. فقوى السحر لا تُعبَد، بل يجري إلحاقها بحاجات الإنسان باستخدام الرُّقى أو التعاويذ أو الحجب. لعل التمايز بين الدين والسحر يتوازى مع تمايز مرتبة وقوة ذات أهمية تاريخية بين رهبان وقسس من ناحية، وسحرة أو مشعوذين من الناحية المقابلة. تقوم الرهبنة أو الكهانة على جماعة دائمة من الموظفين الذين هم دائمو المسؤولية عن تشغيل عبادة معينة. ليس ثمة أي رهبنة دونما عبادة، رغم احتمال وجود عبادات معينة دون وجود أي رهبنة مميزة(8). ينطوي وجود شريحة رهبان على دلالة خاصة على صعيد ما تمارسه من تأثير في مستوى عقلنة العقائد الدينية. وفي أكثرية حالات ممارسة السحر، أو حيثما توجد عبادة دون رهبان، ليس ثمة، عادة، إلا مستويات متدنية من تطور منظومات إيمانية دينية مطردة ومتماسكة.

ليس النبي الديني، في سوسيولوجيا الدين عند فيبر، إلا شخصاً يضاهي

(8) ES، ج: 2، ص: 426.

الراهب في الأهمية. يبقى أي نبي مجرد متمتع فردي بكاريزما يبادر، بالإفادة من رسالته، إلى إعلان عقيدة دينية أو وصية سماوية[9]. وعلى الرغم من أن تشكل الجماعات الدينية الجديدة ـ وهو أمر يمكن لفعاليات المصلحين الرهبنيين أن تحققه ـ ليس نتيجة رسالات نبوءة وحسب، فإن النبوءة توفر، بنظر فيبر، المنبع التاريخي الحاسم للعقائد التي تتمخض عن تغييرات جذرية في المؤسسات الدينية. وهذا صحيح على نحوٍ استثنائي بالنسبة إلى الحافز التاريخي الدافع باتجاه استئصال السحر من التصرفات اليومية في الحياة: إنها عملية 'تحرير' العالم 'من السحر' التي تبلغ ذروتها في الرأسمالية العقلانية.

على مر الأزمان كانت ثمة وسيلة واحدة لتفكيك سطوة السحر وترسيخ سلوك عقلاني في الحياة؛ إنها النبوءة العقلانية العظيمة. ليست كل نبوءة مدمِّرة، بأي من الأحوال، للسحر؛ غير أن من الممكن، بالنسبة إلى أي نبيٍ يقدم أوراق اعتماده على شكل معجزات أو غيرها، أن يجهز على القواعد المقدّسة التقليدية. نجحت النبوءات في تحرير العالم من السحر فأوجدت بذلك أساس العلم والتكنولوجيا الحديثين، وقاعدة النظام الرأسمالي[10].

نادراً فقط ما يخرج الأنبياء من تحت جلابيب الكهنة، وهم يثبتون وجودهم أنموذجياً في تحدٍّ لشريحة الرهبان. وأي نبي أخلاقي هو الذي تكون تعاليمه مستندة إلى نشر رسالة سماوية مؤلفة ربما من باقة من الإرادات الإلهية الملموسة أو الأوامر الأخلاقية الأكثر تعميماً، والتي يطالب بالامتثال لها بوصف ذلك واجباً أخلاقياً. لعل النبي 'الأنموذجي' هو ذلك الذي يسلط الضوء على طريق الخلاص بمثال حياته الشخصية بالذات، ولكن دون أن يدعي أنه الوسيط المكلف برسالة سماوية يكون الآخرون ملزمين بقبولها. ومع أن النبوءة النموذجية واسعة الانتشار في الهند، وهي موجودة في الصين أحياناً، فإن النبوءة الأخلاقية ميزة تخص الشرق الأدنى، حقيقة يمكن إرجاعها إلى الرب كلي القدرة، المتعالي المعلن باسم يهوه في الديانة اليهودية.

نمطا النبوءة كلاهما يتميزان بكونهما يدأبان على تعزيز الوحي المتضمن

---

(9) ES، ج: 2، ص: 439.
(10) تاريخ اقتصادي عام (نيويورك، 1961)، ص: 265.

نظرة عالمية متماسكة حافزة على 'موقف متماسك بوعي وذي معنى من الحياة'. والمعتقدات المجمعة على أنها وحي نبوئي قد تكون، بالمعنى المنطقي الدقيق، متنافرة؛ فما يضفي صفة الوحدة على النبوءة هو اطرادها الأنومونجي بوصفها توجُّهاً عملياً إلى الحياة. فالنبوءة 'تشتمل دائماً على تصور ديني مهم للعالم بوصفه كوناً يواجه تحدي إنتاج كلية منظمة "ذات معنى" بهذه الطريقة أو تلك....'[(11)]. من شأن نتائج الصراع بين الأنبياء والكهنة أن تتباين، بالطبع، مفضية إما إلى انتصار النبي وأتباعه وتأسيس نظام ديني جديد، أو إلى التوافق مع الكهانة، أو إلى نجاح الكهنة في إلحاق الهزيمة بالنبوءة واستئصالها.

الثيوديسية الهندية والصينية

تعرض تطور النبوءة في الصين التقليدية لعمليات التسخيف والإفساد في تاريخ مبكر. أما في الهند فقد انبثق بالفعل، على العكس من ذلك، دين خلاص مهم، على الرغم من أن الأنبياء الهندوس (والبونيين) لم يكونوا يرون أنفسهم، لأنهم كانوا أنمونجيين، مكلَّفين برسالة سماوية لا بد من نشرها بحماسة. تختلف الهندوسية، من بعض النواحي المهمة، عن كل من الديانات العالمية الأخرى. إن الهندوسية ديانة انتقائية متسامحة: من الممكن أن تكون هندوسياً ورعاً مع بقائك مصراً على تبني 'عقائد بالغة الأهمية وشديدة التميز من شأن كل مسيحي اسمي أن يعدها تخصه حصرياً'[(12)]. غير أن هناك بالفعل عقائد يتقاسمها معظم الهندوس، وهي 'عقائد جامدة' (دوغمات) بمعنى أنها حقائق يُعد إنكارها هرطقة. لعل أهم هذه العقائد هما تلك المتعلقة بتناسخ الأرواح من جهة، ونظيرتها التي تخص التعويض (الكارما) [القَدَر] من الجهة الثانية. وهاتان العقيدتان، كلتاهما، مرتبطتان بالتنظيم الاجتماعي القائم على نظام الكاست الطبقي الجامد. وعقيدة الكارما [القدر] أو [المصير] 'تمثل الثيوديسية الأكثر اطراداً التي سبق للتاريخ أن أنتجها'[(13)]. يقول فيبر إن الهندوسي

---

(11) ES، ج: 2، ص: 451.
(12) RL، ص: 21.
(13) RL، ص: 21.

المنتمي إلى أحط الكاستات يستطيع، بسببها، عبر اعتناق أحد شعارات البيان الشيوعي أن 'يظفر بالعالم': يستطيع واقعياً أن يحلم، في سياق معتقداته، ببلوغ أرقى المراتب، عبر عمليات التقمص المتعاقبة، أن يحلم بالوصول إلى الفردوس وامتلاء السماء. ومن خلال الاشتراط العقائدي القاضي بأن لتصرف الفرد في هذه الحياة الحاضرة عواقب غير قابلة للعلاج في تقمصه اللاحق، ولأن هذا مرتبط ارتباطاً مباشراً بنظام الكاست، فإن الأصولية (الأرثونكسية) الهندوسية تضع عقبات يتعذر تجاوزها في وجه أي تحدٍّ للنظام الاجتماعي القائم.

> من شأن الكاستات المنبوذة أو المغرّبة أن تتضافر على أساس من الحقد المرير - لأن فكرة أن الجميع كانوا قد 'استحقوا' مصائرهم، لم تجعل حظ الآخرين السعيد أكثر إسعاداً للمحرومين اجتماعياً. وطوال بقاء عقيدة الكارما راسخة ظلت الأفكار الثورية أو السعي من أجل 'التقدم' غير قابلة للتصور(14).

خلال الحقبة التي أصبحت فيها الهندوسية راسخة بثبات في المراحل المبكرة من تاريخ الهند، قبل ميلاد المسيح بنحو أربعة أو خمسة قرون، بلغ تطور الصناعة الحرفية والتجارة إحدى ذراه. كانت للروابط النقابية (الغيلدات) التجارية والحرفية في المدن أهميتها في تنظيم الحياة الاقتصادية المدينية مثل الروابط النقابية (الغيلدات) في أوروبا الوسيطية. يضاف إلى ذلك أن العلم العقلاني كان رفيع التطور في الهند، وأن عدداً كبيراً من المدارس الفلسفية ازدهرت هناك في فترات متباينة. وقد وُجدت هذه في أجواء من التسامح دونما أي نظير تقريباً في الأمكنة الأخرى من العالم. تم تشكيل أنظمة قضائية كانت ناضجة مثل نظيراتها في أوروبا الوسيطية. غير أن ظهور نظام الكاست، جنباً إلى جنب مع صعود الرهبنة البراهمانية، ما لبث أن أدى فعلياً إلى الحيلولة دون حصول أي مزيد من التطور الاقتصادي في الاتجاه الذي اعتُمد في أوروبا.

> غير أن فرادة تطور الهند كانت كامنة في حقيقة أن بدايات التنظيم النقابي والتعاوني في المدن هذه لم تفض لا إلى استقلالية مدينية من النمط الغربي، ولا إلى تنظيم اجتماعي واقتصادي للمناطق مواكب لـ'الاقتصاد الإقليمي' السائد

---

(14) RL، ص: 122 - 123؛ GAR، ج: 2، ص: 122.

في الغرب، بعد ظهور الدول الوراثية الكبرى إلى الوجود. بدلاً من ذلك بات نظام الكاست الهندوسي، الذي كانت بداياته سابقة بالتأكيد لتلك الحقبة، طاغياً. من ناحية، نجح نظام الكاست هذا كلياً في الحلول محل التنظيمات الأخرى؛ ومن ناحية أخرى، شلّها؛ منعها من اكتساب أي قدرٍ ذي شأن من الأهمية(15).

تمثل التأثير الرئيسي للكاست في النشاط الاقتصادي بإضفاء الاستقرار طقسياً على البنية المهنية أو الوظيفية، وصولاً إلى تشكيل عقبات أمام المزيد من التقدم على طريق عقلنة الاقتصاد. فتركيز الشعائر الكاستية في العمل هو على كرامة وقيمة مهارات تقليدية في إنتاج أشياء جميلة. أي محاولة من جانب أي فرد للتحرر من هذه الوصفات المهنية تؤدي إلى تعطيل فرص تقمص أفضل في حياته اللاحقة. لعل هذا بالذات هو السبب الكامن وراء احتمال التزام ابن الكاست الأكثر انحطاطاً التزاماً بالغ الصرامة بواجباته الكاستية. إلا أن التأثير السلبي لنظام الكاست في التطور الاقتصادي يبقى مشتتاً أكثر منه محدداً. قد لا يكون صحيحاً القول، مثلاً، إن تنظيم الكاست متعارض تماماً مع وجود أي مشروعات إنتاجية واسعة النطاق قائمة على نوع منعقد من تقسيم العمل، على غرار تلك الميزة للصناعة الحديثة في الغرب. لعل الدليل هو النجاح الجزئي للشركات التجارية الكولونيالية في الهند. ومهما يكن، فإن فيبر يختتم قائلاً:

> ومع نلك فإن من الضروري أن نرى أن من المحتمل على نحوٍ متطرف أن يكون التنظيم الحديث للرأسمالية الصناعية قابلاً في أيٍ من الأوقات لأن يخرج من رحم نظام الكاست. من المؤكد أن قانوناً طقسياً يمكن لأي تغيير في المهنة، أيِ تعديل في تقنيات العمل، فيه، أن يتمخض عن انحطاط طقسي، ليس مؤهلاً لإنجاب أي ثورات اقتصادية أو تكنولوجيا من داخله...»(16).

كانت ثمة جملة أوجه شبه مهمة بين وضع البراهمانيين في الهند ووضع الكتبة المثقفين (literati) الكونفوشيوسيين في الصين التقليدية. الفريقان، كلاهما، كانا فريقي مراتب استندت هيمنتهما، في المقام الأول، إلى قدرتهما على الوصول إلى الكتب المقدّسة الكلاسيكية المدونة بلغة منفصلة عن لغة العامة، على الرغم من أن

(15) RL، ص: 33 – 34؛ GAR، ج: 2، ص: 35 – 36.
(16) RL، ص: 112.

النزعة الفكرية الهندوسية، برأي فيبر، كانت لأقل بكثير من نظيرتها الصينية على صعيد التحلي بالثقافة المكتوبة الخالصة. والفريقان، كلاهما، قاما على إنكار أي ارتباط بالسحر وإن لم يكن هذا ناجحاً تماماً في الممارسة؛ كلاهما دأبا على نبذ أي نوع من أنواع العربدة الديونيسوسية(17).

غير أنه كانت، بالمثل، ثمة أوجه تباين مهمة بين الفريقين. فالمثقفون (الكتبة) الصينيون كانوا جهازاً رسمياً، في إطار بيروقراطية وراثية؛ أما البراهمانيون فكانوا كهنة أساساً، وإن كانوا مستخدمين أيضاً في عددٍ من المهن المختلفة بوصفهم قساوسة عند الأمراء، قضاة، معلمي لاهوت، ومستشارين(18). غير أن الوظيفة الرسمية كانت غير مألوفة في صفوف البراهمانيين. إن توحيد الصين في ظل عاهل واحد أتاح فرصة شغل المناصب الرسمية لأصحاب المؤهلات الأدبية. وأولئك المتمتعون بخبرات فكرية أصبحوا مصدر التجنيد لسلك رسميي الجهاز البيروقراطي. أما في الهند فإن الكهانة البراهمانية ترسخت بقوة قبل تطور الملكيات الشاملة المبكرة. وهكذا فإن البراهمانيين كانوا قادرين على تجنب الاندماج بأي تراتبية هرمية، مطالبين في الوقت نفسه بمنصب مراتبي كان، من حيث المبدأ، أعلى من منصب الملوك.

في الصين التقليدية، خلال فترات معينة، كان هناك عدد من التطورات المهمة التي يميزها فيبر بوصفها تطورات مفضية إلى عقلنة الاقتصاد. وهي تشمل انبثاق مدن ونقابات (غيلدات) شبيهة بنظيرتها الهندية؛ تشكل نظام نقدي؛ تطور القانون؛ وبلوغ التكامل السياسي في إطار دولة وراثية. غير أن فروقاً معينة ذات أهمية بين طبيعة هذه التطورات في الصين، وتلك التي اضطلعت بدور في صعود النظام الرأسمالي الأوروبي كانت موجودة. فعلى الرغم من المستوى العالي نسبياً لعملية التمدين المتحققة في الصين في الأزمنة القديمة، وحجم التجارة الداخلية، لم تصل علمية تشكل الاقتصاد النقدي إلا مستوى أولياً وبدائياً نسبياً. يضاف إلى ذلك أن

(17) لم يتم استئصال السحر من مجمل نشاط الكتلة السكانية العامة لا في الهند ولا في الصين؛ كثيراً ما ازدهرت العبادات السحرية في الهند والصين.

(18) RL، ص: 139 – 140.

المدينة الصينية كانت مختلفة اختلافاً ملحوظاً عن المدينة المميزة لأوروبا. وكان هذا في جزء منه نتيجة الإخفاق في تطوير اقتصاد نقدي إلى ما بعد نقطة معينة: 'في الصين لم تكن ثمة مدن مثل فلورنسة مؤهلة لابتكار نقد معياري وريادة الدولة في السياسات النقدية'[19]. ومما ينطوي على أهمية مكافئة أن المدينة الصينية لم تحصل على الحكم الذاتي السياسي والاستقلال الحقوقي اللذين كانت الجماعات المدينية الأوروبية في العصر الوسيط متمتعة بهما.

بقي مواطن المدينة الصينية ميالاً إلى الحفاظ على روابطه القرابية الأولية مع قريته الأصلية؛ بقيت المدينة متجذرة في الاقتصاد الزراعي المحلي، ولم تقف على قدميها لمواجهته، كما حصل في الغرب. لم يوجد في الصين نظير لـ 'الميثاق' لدى ممثلي المدن الإنجليز في أي وقت. وهكذا فإن الأهمية المحتملة للنقابات (الغيلدات)، التي كانت تتمتع بقدرٍ كبير من الاستقلالية الذاتية الداخلية، لُجمت عملياً جراء غياب الاستقلال السياسي والقانوني للإدارات المدينية. والمستوى المتدني لاستقلال المدن السياسي ينبغي أن يُعزى جزئياً إلى التطور المبكر لبيروقراطية الدولة. فالبيروقراطيون لعبوا دوراً رئيسياً في دفع عجلة التمدين إلى الأمام، ولكنهم كانوا أيضاً، جراء ذلك، قادرين على ضبط التطور اللاحق للعملية، في تحكم لم يتنازلوا عنه كلياً قط. وهذا متناقض، مرة أخرى، مع الغرب، حيث كانت البيروقراطية الحكومية، إلى حدٍّ كبير، إحدى نتاجات التشكل المسبق أو القَبْلي لدول المدن المستقلة ذاتياً[20].

تمثلت إحدى السمات الأكثر أهمية لبنية الصين التقليدية الاجتماعية بجمع الإمبراطور للزعامتين الدينية والسياسية. كانت الصين مفتقرة إلى شريحة كهنة قوية، ولم تفرز أي نبوءة شكلت تحدياً حاسماً للنظام الإمبراطوري. وعلى الرغم من أن العنصر المكوِّن الكاريزمي لمنصب الإمبراطور كان قد أصبح مثقلاً جداً بعناصر تقليدية، فإن الإمبراطور كان متوقعاً منه، حتى في الأزمنة الحديثة، أن يبقى متحلياً بصفات كاريزمية على صعيد التحكم بهطول الأمطار وتدفق الأنهار. كان يتعين على الإمبراطور أن يعلن التوبة، ويتم إخضاعه ومعه جميع الموظفين للتوبيخ الرقابي إذا

(19) RC، ص: 13.
(20) RC، ص: 16.

ما فاضت الأنهار عن السدود.

كان المستوى الفعلي للمركزة الإدارية الفعالة في الصين التقليدية، كما في سائر الدول الوراثية الكبرى ذات الاتصالات الضعيفة، متدنياً، مقارنةً بالدولة القومية الأوروبية الحديثة. غير أن النزعات النابذة التي كانت مؤهلة على الدوام للانحدار إلى النظام الإقطاعي جوبهت عملياً بالنظام القائم على استخدام المؤهلات التعليمية أساساً للتعيين في المناصب البيروقراطية: وقد ترتبت على هذا عاقبة ربط جهاز الموظفين بالإمبراطور وبالدولة. كان سجل كل موظف عرضة لإعادة التقويم كل ثلاث سنوات، ما كان يخضعه للرقابة المستمرة من جانب مرجعيات الدولة التعليمية. نظرياً، كان الموظفون أصحاب رواتب، ولكنهم، على الصعيد العملي، لم يكونوا يحصلون على أي رواتب أو ينالون رواتب لا تشكل إلا جزءاً من مداخيلهم. ظلت مصالحهم الاقتصادية شديدة المحافظة، بسبب التوظيف المنهجي للمناصب الرسمية من أجل تحصيل مداخيل من الموارد الضريبية:

> فُرَصُ الربح لم تكن عائدة فردياً إلى الشريحة العليا والمهيمنة من الموظفين؛ كانت تعود، بالأحرى، إلى مجمل سلك الموظفين القابلين للطرد والاستبدال. هؤلاء الأخيرون هم الذين دأبوا، جماعياً، على معارضة أي تدخل والتحلي بقدرٍ قاتل من الحقد في اضطهاد وقمع أي إيديولوجي عقلاني دعا إلى 'الإصلاح'. لا شيء عدا ثورة عنيفة من فوق أو من تحت كان قادراً على تغيير هذا[21].

يجب عدم عدّ غياب الاستقلال السياسي عن الجماعات الحضرية ـ المدينية في الصين دالاً على غياب السلطة المحلية. وجزء كبير من تحليل فيبر منصب في الحقيقة على توثيق التوترات المتذبذبة في العلاقة بين السلطة المركزية والأقاليم. ومما كان ينطوي على أهمية خاصة على هذا الصعيد وجود وحدات عائلية موسعة موفرة بؤراً رئيسية للنشاط والتعاون الاقتصاديين. فالجماعة القرابية (التسونغ ـ تسو tsung-tsu) كانت إما القاعدة المباشرة أو الأنموذج بالنسبة لجُل صيغ المشروع الاقتصادي الأكبر من العائلة. أنموذجياً، كانت التسونغ ـ تسو متحكمة بالصناعات الغذائية التحويلية، النسيج، وغيرهما من الصناعات اليدوية المنزلية،

(21) RC، ص: 60.

ودائبة، في الوقت نفسه، على توفير التسهيلات الاعتمادية والمصرفية لأعضائها. وفي كل من الإنتاجين الريفي والمديني، كان التحكم التعاوني من جانب الجماعة القرابية هو السائد، مقلصاً إلى الحد الأدنى المبادرة الفردية والانتقال الحر للعمل، وقد كانا، كلاهما، اثنتين من السمات الجوهرية للرأسمالية الأوروبية. نفوذ الشيوخ المحليين كان يوفر موازياً رئيسياً لحكم المثقفين (الكتبة). وبصرف النظر عن مدى أهلية الموظف فإنه كان يخضع، في قضايا معينة داخل صلاحيات الجماعة القرابية، لسلطة شيخ العشيرة الأكثر اطلاعاً.

لم يكن نظام التعليم الصيني يقدم تدريباً على الحسابات على الرغم من أن أشكالاً معينة من الرياضيات كانت بالفعل مطوَّرة منذ القرن السادس قبل الميلاد. وبالتالي فإن مناهج الحساب والإحصاء المعتمدة في التجارة كان يتعين تعلمها في أثناء الممارسة، بعيداً عن التعليم الرسمي. ومن حيث المحتوى كان التعليم أدبياً كلياً، موجهاً نحو الاطلاع المباشر على الكتابات الكلاسيكية. وبسبب إحاطتهم بهذه الكتابات واستيعابها، ساد اعتقاد بأن المثقفين (الكتبة) متمتعون بملكات كاريزمية. غير أنهم لم يكونوا كهنوتاً وراثياً مثل البراهمانيين الهنود، والكونفوشيوسية شديدة الاختلاف عن النزعة الدينية الصوفية لدى الهندوس. يلاحظ فيبر أن ليس هناك أي مرادف صيني (في اللغة الصينية) لكلمة 'دين'. والعبارتان الأقرب معنى هما 'عقيدة' و'طقس' اللتان لا تميزان بين المقدَّس والعلماني (بين السماوي والأرضي).

في الكونفوشيوسية، يعد النظام الاجتماعي حالة خاصة من النظام الكوني عموماً، حيث يوضع الأخير في خانة ما هو أبدي وحتمي.

من الواضح أن الأرواح العظيمة للنظام الكوني لم تكن راغبة في ما هو أكثر من سعادة العالم ولاسيما سعادة الإنسان. ينطبق الكلام نفسه على أنظمة المجتمع. فالهدوء 'السعيد' للإمبراطورية وتوازن الروح يجب ويمكن تحقيقهما فقط إذا ذاب الإنسان في بوتقة كون متناغم داخلياً[22].

لعل أثمن شيء في الكونفوشيوسية هو 'الإنسان المثقف'، الذي يتصرف

---

(22) RC، ص: 153.

بكرامة ولباقة شاملتين، وفي حالة انسجام نفسه كما مع العالم الخارجي. ضبط النفس، لجم العاطفة مطلوب من هذه الأخلاق؛ ولأن تناغم الروح هو الخير الأقصى فإن من الواجب عدم تمكين الانفعال من إحداث الخلل في هذا التوازن. أما فكرة الخطيئة ومفهوم الخلاص الموازي فغائبان. والتشديد الكونفوشيوسي على ضبط النفس ليس، على الإطلاق، معطوفاً على أي نوع من أنواع التقشف والزهد، كما هي الحالة في الهندوسية، التي تلتمس الخلاص من عناءات العالم.

يختم فيبر دراسته عن الصين بعقد مقارنة صريحة بين الكونفوشيوسية والطهرية (البيوريتانية). ثمة معياران رئيسيان، وإن كانا مترابطين، يمكن اعتمادهما لتحديد مستوى عقلنة الدين: مدى استئصال السحر، ومدى تطور تيودوسية متماسكة داخلياً وقابلة للتطبيق على نحوٍ شامل. فيما يخص المعيار الأول كانت البروتستنتية التقشفية أكثر جذرية من أي ديانة أخرى؛ غير أن الكونفوشيوسية تحتل مع الطهرية (البيوريتانية)، بالنسبة إلى المعيار الثاني، المرتبة نفسها على صعيد بلوغ مستوى رفيع من العقلانية الرسمية. إلا أن مضمون العقلانية الكونفوشيوسية، وعلاقتها بعيوب الواقع ولاعقلانياته بالتالي، كان مختلفاً تماماً عن نظيره لدى الطهرية (البيوريتانية) العقلانية. وفي حين أن الأخلاق الطهرية أحدثت توتراً عميقاً بين المُثُل الدينية والعالم الأرضي، فإن نظيرتها الكونفيوشيوسية تركزت على التكييف المتناغم للفرد مع نظام معطى أو مفروض حتماً.

> بالنسبة إلى الإنسان الكونفوشيوسي المثالي، الجنتلمان، يتم التعبير عن 'الجلال والكرامة' عبر أداء الواجبات التقليدية. ومنه فإن الفضيلة والغاية الأساسية تعني اللياقة الطقسية والشعائرية في جميع ظروف الحياة... لا يطلب الكونفوشيوسي أي نوع آخر من أنواع 'الخلاص' إلا الخلاص من الافتقار البربري إلى التعليم. ومكافأة للفضيلة لا يتوقع الكوفنوشيوسي سوى الحياة المديدة، الصحة، والثروة في هذا العالم مع مجرد الحفاظ على سيرته الحميدة بعد الموت. وأيُّ نوع من أنواع عطف الأخلاق على التعالي، أيُّ سعي إلى هدف في الماوراء، أو أيُّ تصور لشرٍّ جذريٍ، كما عند الإنسان الهليني حقاً، كان غائباً... أما النزعة النفعية الممنهجة دينياً وبشراسة مفرطة، تلك النزعة الخاصة بالتقشف العقلاني [أي البروتستنتية المتقشفة]، بالعيش 'في' العالم دون الانتماء 'إليه' في الوقت نفسه، فقد ساهمت في إنتاج قابليات عقلانية متفوقة

مؤهّلة لروح الإنسان المتخصص [Berufsmensch] التي كانت الكونفوشيوسية، في التحليل الأخير، محرومة منها... يمكن للمقارنة أن تعلمنا أن الاعتدال والاقتصاد المجردين مضافين إلى 'حب التملك'، وتقديس الثروة، كانا شديدي البعد عن تمثيل 'الروح الرأسمالية' وعن تحريرها، بمعنى أن هذه موجودة في الإنسان الاقتصادي المتخصص ابن الاقتصاد الحديث[23].

وهكذا فإن النظام الرأسمالي العقلاني لم يتطور تلقائياً في الصين، رغم جملة العوامل المختلفة التي كانت مؤهلة للاضطلاع بدور في صعوده. وكما في اليابان، ربما كان من شأن الصين أن توفر تربة خصبة لتمثل الإنتاج الرأسمالي المستورد من الخارج؛ غير أن هذا الأمر مختلف تماماً عن توفير الزخم الأصلي الدافع باتجاه التطور الرأسمالي.

من المهم تحديد العلاقة بين هذا الاستنتاج وتحليل فيبر لانبثاق النظام الرأسمالي الأوروبي الغربي. يوضح فيبر أن ظهور رأسمالية عقلانية في الصين حيل دونه جراء 'غياب ذهنية معينة'، بسبب وجود وصفات معيارية كانت 'متجذرة في "المزاج" الصيني"[24]. وهذه 'الذهنية' أصبحت موجودة في أوروبا الغربية مع تشكل البروتستنتية التقشفية. غير أن من غير الصواب عد دراسات فيبر للهند والصين مؤسّسة، بأي معنى بسيط، 'تجربة' ارتجاعية (ex post facto) يُعتقد فيها أن العوامل المادية ذات العلاقة (أي تلك الشروط الاقتصادية والسياسية المفضية إلى الرأسمالية) ثابتة، وأن التأثير 'المستقل' للأفكار يجري تحليله. ومع أن عدداً من العوامل 'المادية' التي يمكن عدها ضرورية ومرغوبة بالنسبة إلى انبثاق النظام الرأسمالي، في فترات معينة، في حالة الصين، مثلاً، فإن هذه بقيت مترابطة في تركيبة محددة، مختلفة عن نظيرتها في أوروبا. وكانت ثمة أوجه اختلاف كثيرة، إذن، في كل من الظروف 'المادية' و'المعنوية' المميِّزة للغرب عن الشرق[25].

(23) RC، ص: 228 و247؛ الاقواس مني؛ GAR، ج: 1، ص: 514 و534.

(24) RC، ص: 104.

(25) يشدد فيبر بعض الشيء على الوضع الجغرافي الخاص لأوروبا. في كل من الهند والصين، شكلت الكتل القارية الكبرى حواجز جبارة أمام التطور الموسع للتجارة. أما في أوروبا فإن البحر الأبيض

انتشار العقلانية العلمانية

بين المميزات التي جعلت التطور الأوروبي مختلفاً كانت الصيغة المحددة للدولة ووجود قانون عقلاني. يعلق فيبر أهمية كبيرة على مغزى تراث القانون الروماني بالنسبة إلى التطور الاجتماعي والاقتصادي اللاحق في أوروبا، ولاسيما بالنسبة إلى ظهور الدولة الحديثة. فـ 'دون هذه العقلانية الحقوقية، يبقى احتمال ظهور الدولة المطلقة قليل الورود والتصور كما الثورة [الفرنسية]'[26]. إلا أن الربط بين هذا وبين الرأسمالية العقلانية لم يكن بسيطاً واضح المعالم. يُضاف أن الرأسمالية تجذرت أولاً في فرنسا، مع أن ذلك البلد كان أقل تأثراً بالقانون الروماني من بلدان أخرى في القارة الأوروبية. لم يكن الوجود المسبق لنظام قانون عقلاني إلا سبباً واحداً في نوع من التشابك المعقد لعوامل مفضية إلى تشكيل الدولة الحديثة. والنزوع نحو تطور الدولة الحديثة، المميزة بوجود إدارة محترفة مؤداة من قبل موظفين ذوي رواتب، والقائمة على أساس مفهوم المواطنة، لم يكن بالتأكيد نتاجاً للعقلنة الاقتصادية، وقد سبقها جزئياً. صحيح، على أي حال، أن تقدم النظام الاقتصادي الرأسمالي ونمو الدولة مترابطان ترابطاً وثيقاً. وتطور الأسواق الوطنية والدولية مع التدمير الموازي لنفوذ الجماعات المحلية مثل الوحدات القرابية التي سبق لها أن اضطلعت بدورٍ كبير في تنظيم العقود، يؤدي كله إلى تعزيز عملية 'احتكار وضبط كل السلطة القسرية "الشرعية" من قبل مؤسسة قسرية شاملة واحدة...'[27].

ومن الجوهري بالنسبة إلى المشروع الرأسمالي الحديث، برأي فيبر، أن تتوفر إمكانية الحساب العقلاني للأرباح والخسائر نقداً. فالرأسمالية الحديثة غير قابلة للتصور دون تطور محاسبة رأسمالية. وبرأي فيبر يشكل مسك الدفاتر العقلاني أكثر التعبيرات تماسكاً عما يجعل النمط الحديث للإنتاج الرأسمالي مختلفاً عن الأنواع

المتوسط ومعه حشد الأنهار الموفِّرة للنقل الميسر، قد أدى إلى توفير وضع ملائم أكثر بما لا يقاس لازدهار مبادرات تجارية على نطاق موسع. تاريخ اقتصادي عام، ص: 260. يضاف أن فيبر يفصل في تحليل المواصفات الخاصة للمدينة الغربية، جنباً إلى جنب مع أهمية ومغزى التفكك المبكر لتضامن الجماعة القرابية الموسعة. ES، ج: 3، ص: 1212 – 1372.

(26) FMW، ص: 94، الأقواس لي أنا.
(27) ES، ج: 1، ص: 337.

السابقة من الفعاليات الرأسمالية مثل المراباة ورأسمالية المغامرة[28]. والظروف التي يفصلها فيبر بوصفها ضرورية لوجود المحاسبة الرأسمالية في المشروعات الإنتاجية المستقرة تؤلف تلك التي يسلّم بها فيبر على أنها شروط مسبقة ضرورية للرأسمالية الحديثة، وتشتمل على تلك العوامل التي دأب ماركس على تأكيدها: 1 ـ وجود كتلة كبيرة من العمال بالأجرة الذين هم ليسوا 'أحراراً' قانونياً على صعيد التخلص من عملهم بيعاً في السوق وحسب، بل مضطرون فعلاً لأن يفعلوا ذلك من أجل كسب عيشهم. 2 ـ غياب القيود على التبادل الاقتصادي في السوق: خصوصاً إلغاء الاحتكارات المراتبية على صعيدي الإنتاج والاستهلاك (كالتي كانت موجودة على نحوٍ متطرف في نظام الكاست الهندي). 3 ـ استخدام تكنولوجيا، مبنية ومنظمة على أساس مبادئ عقلانية: تبقى المكننة أوضح تجليات هذا العامل. 4 ـ فصل المشروع الإنتاجي عن العائلة. ومع أن الفصل بين البيت ومكان العمل موجود في أمكنة أخرى، فإن عملية الفصل هذه لم تقطع أشواطاً بعيدة جداً إلا في أوروبا الغربية[29].

غير أن جملة هذه النعوت ما كانت قابلة لأن توجد دون الإدارة القانونية العقلانية للدولة الحديثة. وهذه سمة للنظام الاقتصادي الرأسمالي لا تقل تمييزاً عن الانقسام الطبقي بين رأس المال والعمل في المجال الاقتصادي. وعلى العموم، فإن التنظيمات السياسية يمكن تصنيفها بالطريقة نفسها مثل المشروعات الاقتصادية، نسبة إلى ما إذا كانت 'وسائل الإدارة' عائدة إلى الجهاز الإداري أم هي مفصولة عن ملكيتهم. وكما سبق أن قيل (في الفصل السابق)، فإن فيبر يطبق هنا، بمعنى واسع جداً، مفهوم ماركس لتجريد العامل من قابلية التحكم بوسائل إنتاجه. تبقى التنظيمات السياسية في الدول التقليدية ذات طابع 'مزارعي' حديث تكون وسائل الإدارة بأيدي الرسميين. غير أن أنظمة سلطة سياسية لامركزية كهذه موجودة أنمونجياً في حالة توازن مضطرب مع الإدارة الممركزة لسيد أو عاهل. وعادةً يحاول العاهل تعزيز موقعه عن طريق إيجاد جهاز تابع له مادياً، ومن خلال تشكيل جيشه المحترف

(28) ES، ج: 1، ص: 164 – 166.
(29) تاريخ اقتصادي عام، ص: 172 – 173؛ PE، ص: 22.

الخاص. وبمقدار ما ينجح الحاكم في إحاطة نفسه بجهاز مجرد من الملكية مسؤول أمامه هو وحده، تتضاءل احتمال تعرضه للتحدي من جانب قوى تابعة اسمياً. وهذه العملية تبلغ ذروة الاكتمال في الدولة البيروقراطية الحديثة.

> ينطلق تطور الدولة الحديثة في كل مكان بمبادرة من الأمير. يبادر هذا إلى التمهيد لتجريد متولي السلطة الإدارية المستقلين و'الخاصين' الواقفين في صفِّه، أولئك الممسكين بأسباب الإدارة، الحرب، التنظيم المالي، جنباً إلى جنب مع النعم التي يمكن التصرف بها سياسياً من جميع الأنواع، من الملكية. تغدو العملية مكتملة بالتوازي مع تطور المشروع الرأسمالي عبر التجريد التدريجي للمنتخبين المستقلين من الملكية. إننا ندرك آخر المطاف أن الدولة الحديثة تتحكم بمجمل وسائل التنظيم الاقتصادي التي تتجمع فعلياً تحت عنوان واحد[30].

ونمو الدولة البيروقراطية يتزايد بالارتباط الوثيق مع تقدم إشاعة الديمقراطية السياسية، لأن مطالبات الديمقراطيين بالتمثيل السياسي والمساواة أمام القانون تفرض نصوصاً إدارية وقضائية معقدة للحيلولة دون ممارسة الوجاهة والتميز. وواقع كون الديمقراطية والبقرطة شديدتي الترابط يتمخض عن أحد أعمق أسباب التوتر في النظام الرأسمالي الحديث. ففي حين أن توسيع دائرة الحقوق الديمقراطية في الدولة المعاصرة يتعذر بلوغه دون صياغة أنظمة وقواعد بيروقراطية جديدة، ثمة نوع من التعارض الأساسي بين الديمقراطية والبيروقراطية. وهذا، برأي فيبر، هو أحد أكثر الأمثلة بروزاً للتناقضات التي يمكن أن تنشأ بين العقلانية الشكلية ونظيرتها الجوهرية للفعل الاجتماعي: نمو الإجراءات الحقوقية المجردة التي تساعد على اجتثاث الامتيازات نفسه يفضي إلى إعادة استحداث صيغة جديدة من الاحتكار المتجذر الذي هو، من بعض النواحي، أكثر 'تعسفاً' وتفلُّتاً مما كان موجوداً من قبل. يتم تعزيز التنظيم البيروقراطي بالمطلب الديمقراطي الذي يفضي بالانتخاب الموضوعي للمناصب، من جميع الشرائح السكانية، تبعاً لمدى امتلاك المؤهلات التعليمية، غير أن هذا، بحد ذاته، يؤدي إلى خلق شرائح موظفين ورسميين يحوزون،

(30) FMW، ص: 82؛ GPS، ص: 498 – 499.

جراء فصل مواقعهم عن التأثيرات الخارجية لأشخاص أو جماعات متنفذة، مدى أشمل من النفوذ الإداري مقارنةً مع ما كان من قبل.

لا يعني هذا أن النظام الديمقراطي الحديث ـ وهنا تكمن نقطة اختلاف فيبر عن ميشلز وآخرين[31]. ليس إلا خدعة مجردة بمقدار ما هي مستندة إلى مزاعم إشراك جماهير السكان في السياسة. لقد ظل نمو الديمقراطية منطوياً على قدرٍ محدد من التأثير 'التسووي' الذي يمكن إبرازه بقوة عن طريق مقارنة المجتمعات المعاصرة بأمثلة تاريخية لدول على درجات عالية من الاتصاف بالصفة البيروقراطية. فمثل هذه المقارنة تبين بوضوح أن من الممكن كلياً، مهما كانت الروابط بين الديمقراطية والبيروقراطية وثيقة، ألا يكون العكس صحيحاً، رغم أن توسيع دائرة الحقوق الديمقراطية يتطلب توسيع النطاق البيروقراطي. ومثالا مصر وروما القديمتين يقدمان أدلة بالغة الوضوح على الإخضاع الكلي والكامل للكتلة السكانية وإذابتها تماماً في بوتقة دولة شديدة الاتصاف بالصفة البيروقراطية.

على هذا الصعيد، يتعين على المرء أن يتذكر أن البيروقراطية بحد ذاتها هي أداة دقة تستطيع أن تضع نفسها في خدمة مصالح مختلفة تماماً، سياسية خالصة جنباً إلى جنب مع أخرى اقتصادية، أو أي اهتمامات أخرى. لذا فإن مدى موازاتها مع إشاعة الديمقراطية يجب أن تتم المبالغة فيه، مهما كان أنموذجياً[32].

ومن المستحيل بوضوح على جماهير السكان أن تحكم، بمعنى الانخراط المستمر في ممارسة السلطة، في الدولة الديمقراطية الحديثة. فالديمقراطية 'المباشرة' ليست ممكنة إلا في الجماعات الصغيرة حيث يتمكن أعضاء الجماعة من اللقاء في بقعة واحدة. وفي العالم الغربي المعاصر لا يمكن لكلمة 'الديمقراطية' أن تدل إلا على وضع يمكّن، أولاً، أولئك المحكومين من التأثير، ولو قليلاً، من خلال صندوق الاقتراع، في أولئك الذين يحكمونهم؛ وثانياً، الجمعيات التمثيلية أو البرلمانات

(31) عن علاقة فيبر مع ميشلز، انظر غونتر روث: الديمقراطيون الاجتماعيون في ألمانيا الإمبريالية (انغلوود كليفس، 1963)، ص: 249 – 257.

(32) ES، ج: 3، ص: 990.

من التأثير في القرارات التي يتخذها القادة التنفيذيون. إن وجود الأحزاب الكبيرة أمر محتوم في الدول الحديثة؛ إلا أن من شأن انتقال رئاسات هذه الأحزاب إلى قادة سياسيين ذوي قناعات قوية بأهمية رسالاتهم، أن يؤدي إلى جعل احتمال لجم عملية إشاعة البيروقراطية في البنية السياسية جزئياً. من المؤكد أن الديمقراطية تفضي بالضرورة إلى حفز توجهات أو نزعات 'قيصرية' في شخصياتها السياسية، لأن على القادة السياسيين، في ظل ظروف حق الاقتراع العام، أن يمتلكوا المواصفات الكاريزمية المطلوبة لاجتذاب الجماهير. و'القيصرية' نفسها تشكل تهديداً بالنسبة إلى الحكم الديمقراطي، غير أن من الممكن التحكم بها من خلال وجود برلمان يوفر إمكانية رعاية وإغناء المهارات السياسية، ويؤمن وسيلة لسحب التفويض من القادة الذين يحاولون تجاوز حدود صلاحياتهم القانونية. 'ليس ثمة' في الدولة المعاصرة 'سوى الاختيار بين ديقمراطية ذات قيادة مع "آلية" وديمقراطية بلا قيادة، تحديداً، هيمنة ساسة محترفين دون رسالة، دون المواصفات الكاريزمية الداخلية التي تصنع قائداً'[33].

إن موقف فيبر من العواقب المحتملة لإقامة النظام الاشتراكي مستمد من توسيع بعض هذه النقاط. لو كان الاقتصاد الحديث منظماً على أساس اشتراكي، وساعياً إلى بلوغ مستوى من الكفاءة التقنية في إنتاج البضائع وتوزيعها يضاهي نظيره في النظام الرأسمالي، لتطلب الأمر، بالضرورة 'زيادة هائلة في أهمية البيروقراطيين المحترفين'[34]. وتقسيم العمل المتخصص الذي هو طابع عضوي من طوابع الاقتصاد الحديث يستدعي التنسيق الدقيق بين الوظائف. إنها حقيقة ظلت كامنة في أساس تنامي الصفة البيروقراطية الملازمة لتوسع نطاق النظام الرأسمالي. غير أن من شأن تشكيل أي دولة اشتراكية أن يستتبع مستوى أعلى على نحوٍ ملحوظ من البقرطة، لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى وضع قائمة أطول من المهمات الإدارية بين أيدي الدولة.

كذلك يتكهن فيبر بمشكلات اقتصادية مختلفة من شأنها أن تنتصب في وجه

(33) FMW، ص: 113؛ GPS، ص: 532. للاطلاع على آراء ماركس حول 'النزعة القيصرية' بوصفها مفهوماً مطبقاً على السياسة الحديثة، انظر SW، ج: 1، ص: 244 – 245.

(34) ES، ج: 1، ص: 224.

المجتمع الاشتراكي، خصوصاً بمقدار ما سيكون متوقعاً من العمل بالاستناد إلى أرصدة العمالة، بدلاً من النقد، وسيلة للمكافأة. وقد يتمثل مصدر آخر للصعوبة في أي اقتصاد اشتراكي بالحفاظ على حوافز العمل، بعد أن باتت هذه محرومة من التعزيز بالاستناد إلى احتمال فقدان الوظيفة جراء الأداء غير المناسب. غير أن بوسع أي اقتصاد اشتراكي، افتراضياً، أن يوظف التزاماً جماهيرياً قوياً بالمُثُل الاشتراكية[35]. فأي بلد يعيش ثورة اشتراكية، مع بقاء البلدان المحيطة به رأسمالية، لا بد له من أن يواجه سلسلة متنوعة من المشكلات الاقتصادية الإضافية، ولاسيما فيما يخص صيانة التجارة الخارجية والاعتمادات[36]. غير أن اعتراضات فيبر الرئيسية على الاشتراكية تخص العواقب البيروقراطية التي ستجرها. وهذا يوفر مثالاً آخر للمأزق المميز للأزمنة الحديثة. أولئك الذين يسعون إلى إقامة مجتمع اشتراكي، مهما كان الفرع الذي يتبنونه من فروع الاشتراكية، يعملون جميعاً في ظل حلم تحقيق نظام تتمكن فيه المشاركة السياسية وعملية التحقق الذاتي من تجاوز الصيغة المحصورة والمقيَّدة من الديمقراطية الحزبية المعروفة في النظام الرأسمالي، غير أن نتيجة الاندفاع بزخم نحو تحقيق هذا الحلم لا يسعها أن تكون إلا في اتجاه تعزيز عملية إشاعة البيروقراطية في كل من الصناعة والدولة، ما ستؤدي، في الحقيقة، إلى مضاعفة اختزال الاستقلال الذاتي لجماهير السكان.

إنها لسمة فريدة للبيروقراطية: ما إن تترسخ حتى تصبح، حسب تعبير فيبر، ’منيعة‘ يتعذر الإفلات من براثنها. في مجتمعات الماضي التي شهدت بيروقراطية عالية التطور، كما في مصر، بقيت طبقة الموظفين البيروقراطية متحكمة على نحوٍ متواصل دون انقطاع، ولم تتعرض للتقويض إلا عن طريق التعطيل الكامل والكلي لمجمل النظام الاجتماعي من ألفه إلى يائه. والبيروقراطية الحديثة، المتميزة بمستوى أعلى كثيراً من التخصص العقلاني مقارنة بالتنظيمات الوراثية، تكون حتى أشد ضراوةً في مقاومة أي محاولة لتحرير المجتمع من قبضتها. و’مثل هذا الجهاز

(35) ES، ج: 1، ص: 110 – 111.

(36) كان فيبر يرى هذا منطوياً على قدرٍ من الأهمية النقدية في تقويم النجاح المحتمل لنوع من الثورة الاشتراكية في ألمانيا سنة 1918. انظر GPS، ص: 446 وبعدها.

يجعل "الثورة"، بمعنى المبادرة إلى استخدام القوة والعنف من أجل خلق تشكيلات سلطة ومرجعية جديدة كلياً، ممكنة أكثر فأكثر....[37]،.

يكون انتشار البيروقراطية في النظام الرأسمالي الحديث سبباً ونتيجة في الوقت نفسه لعقلنة القانون، السياسة، والصناعة. وما البيروقراطية إلا التجلي الإداري، الملموس لعقلنة الفعل الذي توغل عميقاً في قلب جميع ميادين الثقافة الغربية، بما فيها الفن، الموسيقى، وهندسة العمارة. فالتوجه الإجمالي الشامل نحو العقلنة في الغرب هو نتاج تفاعل عدد كبير من العوامل، رغم أن توسع السوق الرأسمالية بقي هو الحافز المهيمن والطاغي. غير أن ذلك لا يجب عده، بالطبع، توجهاً ثورياً 'محتوماً'.

يدخل مفهوم العقلنة في عددٍ كبير من كتابات فيبر التاريخية بما يجعل توضيح الميادين الرئيسية لتطبيقه صعباً. بنوعٍ من المعنى السلبي يمكن رَوْز انتشار العقلنة بتقدم مسيرة 'تحرير العالم من السحر' ـ مسيرة اجتثاث السحر فكراً وممارسة. وعظماء الأنبياء الدينيون، مع الفعاليات الممنهجة للقساوسة ورجال الدين، هم القوى الرئيسية المنتجة لعقلنة الدين التي ترسخ منظومات متماسكة من المعنى بعيداً عن الصيغ السحرية غير المنتظمة من التفسير والتكفير. غير أن عقلنة الفكر الديني تنطوي على عددٍ من العمليات المترابطة: تسليط الضوء على رموز معينة (كما يحصل في الظهور التاريخي لتصور رب واحد كلي القدرة في اليهودية، مثلاً)؛ عطف مثل هذه الرموز على رموز أخرى بطريقةٍ مطردة ومتماسكة، وفقاً لمبادئ عامة (كما في تطوير تيودوسيه متماسكة داخلياً)؛ والتوسع في مثل هذه المبادئ وصولاً إلى تغطية النظام الكوني كله، بما لا يُبْقي أي أحداث ملموسة غير قابلة افتراضياً للتفسير من منطلق المعنى الديني (فالكالفنية، مثلاً، أخلاق 'كلية' بهذا المعنى).

في تقويم مغزى نمو العقلنة العلمانية في الغرب، من المهم أن نتذكر التمييز بين العقلانية الشكلية ونظيرتها الجوهرية[38]. فمثل هذا التمييز محوري، بنظر فيبر،

---

(37) ES، ج: 3، ص: 989.

(38) ES، ج: 1، ص: 85 – 86. انظر تعليقات فريدمان على محاضرة ماركوزه 'النظام الرأسمالي الصناعوي' في المؤتمر الخامس عشر للسوسيولوجيين: ماكس فيبر والسوسيولوجيا الراهنة (توبنغن، 1965)، ص: 201 – 205.

في التحليل السوسيولوجي وتطبيقه على معاينة معنى مسار تطور النظام الرأسمالي الحديث حاسم في تفسيره للمعضلات والمآزق التي يواجهها الإنسان الحديث. تشير العقلانية الشكلية إلى المدى الذي يتم بلوغه في تنظيم السلوك وفقاً لمبادئ قابلة للحساب والتقدير عقلانياً. وهكذا فإن الانموذج المثالي للبيروقراطية، من منطلق العقلانية الشكلية، هو الأنموذج الممكن الأكثر عقلانية للتنظيم. وعلى نطاق أوسع، يمكن القول إن العقلانية الشكلية للثقافة الغربية ظاهرة بوضوح في تعرضه لاختراق العلم من الألف إلى الياء. ليس العلم، بطبيعة الحال، حكراً على الغرب، ولكنه لم يصل في أي مكان آخر إلى مستوى مشابه من التطور. وحقيقة أن المبادئ العلمية تكمن في أساس جزء كبير، وكبير جداً، من الحياة الاجتماعية الحديثة، لا تستتبع كون الفرد عارفاً ماهية تلك المبادئ: فـ 'ما لم يكن "فيزيائياً" لا يستطيع راكب الترام أن يمتلك فكرة عن الكيفية التي يتحرك بها هذا الترام. وهو ليس بحاجةٍ لأن يعرف... أما المتوحش فيعرف أكثر، بالمقارنة، عن أدواته'. إلا أن هذه المبادئ 'معروفة' على أي حال بمعنى كونها في متناول الفرد إذا ما أراد التأكد منها، وبقاء تصرفه محكوماً بالإيمان بأن 'ليس هناك أي قوى عجيبة غير قابلة للحساب تتدخل وتفعل فعلها، بل، بالأحرى، يستطيع الإنسان، من حيث المبدأ، أن يتحكم بجميع الأشياء عن طريق الحساب والتقدير'[39].

تبقى العلاقة بين نشر العقلانية الشكلية وبلوغ العقلانية الجوهرية - أي اعتماد الحساب العقلاني سبيلاً لخدمة سلسلة محددة من الأهداف والقيم - إشكالية. والرأسمالية العقلانية الحديثة، معيّرةً بقيمتي الكفاءة والإنتاجية الجوهريتين، هي، بسهولة، النظام الاقتصادي الأكثر تقدماً الذي قام الإنسان بتطويره. غير أن عقلنة الحياة الاجتماعية بالذات التي جعلت ذلك ممكناً منطوية على عواقب تتنافى مع بعض أهم وأميز قيم الحضارة الغربية، كتلك التي تؤكد أهمية الإبداع والاستقلال الفرديين في الفعل. وعقلنة الحياة الحديثة، ولاسيما كما تتجلى بصيغة تنظيمية في البيروقراطية، تجلب معها 'القفص' الذي يتزايد

(39) FMW، ص: 139.

سجن البشر فيه. هذا هو معنى ملاحظات فيبر الختامية في **الأخلاق البروتستنتية**:

التقييد بعمل متخصص، مع إنكار الكونية الفاوستية الشاملة للبشر التي ينطوي عليها هذا التقييد، إن هو إلا شرط أي عمل قيم في العالم الحديث؛ ومن هنا فإن الأفعال وصيغ النكران تتبادلان التقييد اليوم والنزوع التقشفي أساساً لحياة الطبقة الوسطى، إذا ما حاول أن يكون طريقة حياة بالمطلق، وليس مجرد غياب أي نزوع، كان ما هو أراد غوته أن يلقنه، ويبشر به، في ذروة حكمته في الفاندرياهرن (Wanderjahren)، والذي قدمه في النهاية إلى حياة فاوسته. فبالنسبة إليه كان التحقيق يعني إنكاراً، يعني نوعاً من أنواع مغادرة عصر إنسانية ملأى، غنية، وجميلة، عصر لم يعد قابلاً للتكرار في مسيرة تطورنا الثقافي أكثر من قابلية تكرار ازدهار ثقافة أثينا القديمة[40].

بهذا المعنى، يمكن القول إن المجتمع الغربي قائم على أساس خصومة متجذرة وتناقض بالغ العمق بين العقلانية الشكلية ونظيرتها الجوهرية، وهما خصومة وتناقض يتعذر حلُّهما، وفقاً لتحليل فيبر للنظام الرأسمالي الحديث.

(40) PE، ص: 181.

الجزء الرابع: الرأسمالية، الاشتراكية، والنظرية الاجتماعية

13. تأثيرات ماركس

من المتعذر تحليل العلاقة الفكرية بين كتابات ماركس من جهة وكتابات كل من دوركهايم وفيبر من الجهة المقابلة تحليلاً مقنعاً دون الإشارة إلى جملة التغييرات الاجتماعية والسياسية التي اقترنت من ناحية، وافترقت من ناحية أخرى، مع جملة مؤلفات الكتاب الثلاثة. دوركهايم وفيبر كانا، كلاهما، ناقدين لماركس، وقد وجّها، بوعي، جزءاً من عملهما نحو دحض أو توصيف كتابات ماركس: حقاً، فملاحظة أن كتلة إنتاج فيبر الفكري الرئيسية تمثل 'حواراً' مطولاً 'مع شبح ماركس[1]، كثيراً ما تكررت في الأدبيات الثانوية. غير أن تأثير فكر ماركس ونفوذه، في كل من فرنسا وألمانيا، أواخر القرن التاسع عشر، كانا أكثر بكثير من أن يكونا تأثيراً ونفوذاً فكريين خالصين من حيث الطابع: ففي إطار 'الماركسية'، أصبحت كتابات ماركس قوة الدفع الرئيسية في نطاق حركة سياسية حيوية وديناميكية. وبهذه الصفة، شكلت الماركسية، و'الاشتراكية الثورية' على نحوٍ أعم، عنصراً رئيسياً في أفق دوركهايم وفيبر، ولاسيما بالنسبة إلى الثاني[2].

---

(1) انظر ألبرت سالومون: 'السوسيولوجيا الألمانية' في كتاب جورج غورفيتش وولبرت أ. مور: سوسيولوجيا القرن العشرين (نيويورك، 1945)، ص: 596.

(2) في الفصول التالية ساعتمد أسلوب تسمية تلك الآراء التي أعطفها على ماركس بآراء 'ماركسية' مع إطلاق نعت ماركسوية على الأطروحات أو الأفعال المتبناة من قبل اتباع معروفين لماركس. وسوف استخدم كلمة 'ماركسية' بمعنى واسع للدلالة على الفئة الثانية من الأطروحات والأفعال.

كان ماركس يرى مؤلفاته هادفة إلى توفير منبر لتحقيق نوع من الممارسة المحددة، نوع من البراكسيس المحدد، لا على أنها دراسات أكاديمية بحثية مجردة عن المجتمع. يصح الشيء نفسه، وإن لم يكن على نحوٍ مطابق تماماً بالطبع، على كل من دوركهايم وفيبر؛ فكل منهما وجَّه كتاباته نحو توفير الوقاية مما كانا يعدانها حزمة المشكلات الاجتماعية والسياسية الأشد إلحاحاً التي تنتصب في وجه الإنسان الحديث، وحاول توفير وجهة نظر بديلة لتلك التي طرحها ماركس. من الجدير أن نسجل ملاحظة حول عدم ظهور أي مؤلِّف بريطاني في مرتبة موازية لمرتبة دوركهايم وفيبر في جيلهما. ومع أن السبب الكامن وراء هذا معقَّد دون شك، فإن من الصحيح دون نقاش أن أحد العوامل المسؤولة تمثَّل بافتقار بريطانيا إلى حركة اشتراكية ثورية ذات شأن حقاً.

المجتمع والسياسة: وجهة نظر ماركس(3)

في بداية القرن التاسع عشر كانت ألمانيا مؤلفة من تسع وثلاثين إمارة متنافسة. والدولتان الألمانيتان الرائدتان، بروسيا والنمسا، كانتا، كلتاهما، قوتين أوروبيتين رئيسيتين: تنافُسُهما بالذات كان أحد الأسباب المعيقة لتوحيد ألمانيا. كذلك تعرضت آمال القوميين الألمان للإحباط والتعطيل جراء التركيبة الإثنية الداخلية لبروسيا والنمسا. فالأخيرة، النمسا، بعد 1815، كانت مأهولة بأعداد من غير الألمان أكبر من أعداد الألمان؛ كما أن بروسيا كانت تحتضن أعداداً كبيرة من البولونيين في أقاليمها الشرقية. كان من شأن اعتناق العقيدة القومية أن تستجر، بالضرورة، بالنسبة إلى بروسيا، إعادة هذه المناطق إلى السيادة البولونية. كما أن الحكومة النمساوية كانت تعارض صراحة وعلى الملأ أي تحرك باتجاه تشكيل دولة ألمانية موحدة.

غير أن ما كان ذا وزن أكبر من هذه العوامل في تعطيل مسيرة تطور ألمانيا

(3) في هذا الفصل استندت إلى مواد منشورة من قبل في مقال لي تحت عنوان 'ماركس، فيبر، وتطور النظام الرأسمالي'، ص: 289 – 310. للاطلاع على وصف لتأثير كتابات ماركس في السوسيولوجيا عند بداية القرن [العشرين]، انظر ماكسيمليان روبل: 'أولى صلات سوسيولوجيا القرن التاسع عشر بفكر ماركس' دفاتر السوسيولوجيا الدولية (بالفرنسية)، م: 31، 1961، ص: 175 – 184.

تمثل بوجود سمات أكثر عمقاً لبنية البلد الاجتماعية والاقتصادية. مقارنةً بالبلد الرأسمالي الأكثر تقدماً: بريطانيا، كانت ألمانيا لا تزال في العصور الوسطى تقريباً، من حيث مستوى تطورها الاقتصادي من ناحية، وعلى صعيد الدرجة المتدنية من اللبرلة السياسية داخل الدول (الدويلات) الألمانية المختلفة من ناحية ثانية. ففي بروسيا كان أمراء إقطاع اليونكر، الذين كان نفوذهم نابعاً من حيازاتهم لمزارع سلافية سابقة واسعة إلى الشرق من نهر إِلْبه، محافظين على موقع مهيمن في كل من الاقتصاد والحكم. وفي العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كان المرء، كما سبق للاندس أن علّق 'يلاحظ المرء كلما توغل أكثر شرقاً في أوروبا أن البرجوازية تتخذ شكل نتاج هجين وغريب أو نوع من الورم على جسم مجتمع ريفي أو فلاحي، جماعة معزولة ومحتقرة من جانب النبلاء، مخيفة ومكروهة (أو غير معروفة) من الفلاحين المستمرين في ارتباطهم الشخصي بالسيد (النبيل) المحلي[4]'.

غير أن ألمانيا ما كنت لتستطيع أن تبقى معزولة عن تيارات التغيير الكاسحة التي كانت أحداث 1789 قد أطلَقَتْها في فرنسا. مؤلفات ماركس المبكرة كُتبت استباقاً لثورة ألمانية وشيكة. وبالفعل فإن من الممكن القول إن إدراك ماركس لتخلف ألمانيا في بنيتها الاجتماعية والاقتصادية بالذات كان في أساس تصوره الأصلي لدور البروليتاريا في التاريخ. يقول ماركس في 1844، إن 'الانعتاق الجزئي'، في فرنسا، 'أساس للانعتاق الكامل'؛ أما في ألمانيا، وهي أقل تطوراً بما لا يقاس، فإن أي 'انعتاق تقدمي' مستحيل: لعل إمكانية التقدم الوحيدة هي تلك المتاحة عبر بروليتاريا ثورية. وهذه البروليتاريا لم تكن موجودة في تلك الفترة إلا في ألمانيا، ومع حلول عام 1847 كان على يقين بأن من شأن الثورة الوشيكة في ألمانيا أن تكون ثورة برجوازية، وبأن 'برجوازية ذلك البلد كانت للتو قد بدأت حربها مع الاستبداد الإقطاعي[5]'. غير أن الظروف الغريبة لبنية ألمانيا الاجتماعية، كما بدت لماركس، كان من شأنها أن توفر إمكانية أن تكون أي ثورة برجوازية متبوعة دونما تأخير بأخرى بروليتارية[6].

---

(4) لاندس، ص: 129.

(5) CM، ص: 167.

(6) انظر انجلز حول هذه المسألة، كما وردت في 'الأمر الواقع في ألمانيا'، We، ج: 4، خصوصاً ص: 43 – 46 و49 – 51؛ وألمانيا: الثورة والثورة المضادة (لندن، 1933).

إلا أن إخفاق ثورات 1848 ما لبث أن بدَّد تفاؤل ماركس بحدوث 'قفزة' مباشرة 'إلى قلب المستقبل' في ألمانيا. انتفاضات 1848، هي الأخرى، أشبه بنوع من أداء التحية للأوساط الحاكمة في الدويلات الألمانية، ولاسيما في بروسيا، غير أنها لم تفض إلى تقويض هيمنتها. وقد شكَّل إخفاق 1848 في إنتاج أي إصلاحات جذرية ناقوس موت لا لآمال فئة صغيرة من الاشتراكيين وحسب، بل لآمال الليبراليين وأحلامهم أيضاً. فالحفاظ على سلطة اليونكر الاقتصادية، على هيمنتهم على سلك الضباط في الجيش، كما على الجهاز البيروقراطي في الخدمة المدنية، أدى إلى دفع الكتلة الكبرى من الليبراليين الألمان إلى التسليم بسلسلة من تدابير الحلول الوسط التوفيقية غير المفضية إلى ما هو أكثر من نوع من الشبح الشبيه بالديمقراطية البرلمانية جنباً إلى جنب مع رعاية انقسامات متواصلة ومتوالدة في صفوفهم.

وتشكل أحداث 1848 خط اتصال تاريخي مباشر بين ماركس وفيبر. بالنسبة إلى ماركس تمثلت النتيجة بنفي جسدي إلى إنجلترا، وإدراك فكري لأهمية الشرح التفصيلي لـ 'قوانين حركة' النظام الرأسمالي بوصفه نظاماً اقتصادياً. داخل ألمانيا، أدت إخفاقات 1848 إلى فتح الطريق أمام الطابع الأحمق للسياسة الليبرالية التي تشكل، مقارنة بالنجاحات الجريئة لهيمنة بسمارك، خلفية مهمة لمجمل فكر فيبر[(7)]. يضاف أن الوجود المتمادي للبنية الاجتماعية والسياسة التقليدية في ألمانيا بعد 1848 أنزل ضربة عنيفة بدور الحركة العمالية. لسنا هنا في هذا السياق بصدد تحليل الطبيعة المعقَّدة لعلاقة ماركس بلاسال وبالحركة التي أسسها الأخير، إلا أن جوانب معينة من هذه العلاقة ذات صلة وثيقة بالموضوع. كان ثمة، منذ بداية الحركة الاجتماعية الديمقراطية، نوع من التناقض المتجذر العميق والازدواجية إزاء مبادئ ماركس، ما شكل نوعاً من السبب الدائم للشقاق داخل الحزب. ومع أن لاسال كان، من جهة، مديناً بكثافة في آرائه النظرية لكتابات ماركس حول تطور النظام الرأسمالي،

(7) في نسخته من كتاب سِمِّل شوبنهاور ونيتشه (بالألمانية)، حيث يقول سِمّل: 'يكمن المجتمع آخر المطاف في ما يفعله الفرد'، سجل فيبر ملاحظة: 'صحيح تماماً، انظروا إلى بسمارك'. وارد في ادوارد باومغاتن: ماكس فيبر: عمله وشخصه (توبنغن، 1964)، ص: 614.

فإنه دأب، على صعيد قيادته العملية للحركة الجديدة، على تكرار التصرف على نحوٍ متعارض مع آراء ماركس في قضايا معينة، وعلى تأييد سياسات خطط يصعب التوفيق بينها وبين النظرية التي كان يقر بقبولها. وهكذا فإن لاسال أصرَّ، خلافاً لرأي ماركس القائل بأن على الطبقة العاملة الألمانية أن ترمي بثقلها مع البرجوازية من أجل تأمين الثورة البرجوازية المؤهلة لاحقاً لتوفير الشروط اللازمة لوصول البروليتاريا إلى السلطة، على إبعاد حركة الطبقة العاملة عن التعاون مع الليبراليين. وكما علق ميهرنغ فإن لاسال 'بنى سياسته على أساس افتراض استحالة إفضاء الحركة المادية (المنافقة [المذبذبة ـ المنافقة]) للبرجوازية التقدمية إلى أي نتيجة، "حتى لو انتظرنا قروناً، بل عصوراً جيولوجية"...'[8].

مات لاسال في العام نفسه الذي وُلد فيه فيبر. ومع حلول هذا الوقت كان مستقبل ألمانيا المباشر قد بات مرسوماً. وعملية إبعاد الحركة العمالية عن الليبرالية، بالاقتران مع عوامل أخرى، أعدت المسرح لمبادرة بسمارك إلى توحيد ألمانيا، حيث أن 'ألمانيا لم تكن تتطلع إلى ليبرالية بروسيا' كما قال بسمارك 'بل إلى سلطتها[9]'. ففي 1875، حين وافق ليبنخت وببيل، مؤيدا ماركس البارزان في ألمانيا، على الاتحاد مع الجناح اللاسالي في الحركة العمالية، كانت ألمانيا على الصعيدين السياسي والاقتصادي كليهما دولة مختلفة جداً عن تلك التي كان ماركس قد كتب عنها في أربعينيات القرن التاسع عشر. كانت الوحدة السياسية قد أُنجزت، لا عبر صعود برجوازية ثورية، بل نتيجة، إلى حدٍّ كبير، لخطة سياسة واقعية (Realpolitik) ونزعة قومية قائمة أساساً على قاعدة الاستخدام الجريء للنفوذ السياسي 'من فوق' ومتحققة في إطار نظام اجتماعي حافَظَ ـ رغم تحقيق بعض شراشيب نوع من 'دولة الرخاء' ـ إلى حدٍّ كبير على بنيته. أما المراحل الصعبة للتوحيد السياسي الأولي، و'الانطلاق' إلى التصنيع، فقد أُنجزت في ألمانيا على نحوٍ مختلف تماماً عن عملية

(8) فرانز مهرنغ: كارل ماركس (آن آربور، 1962)، ص: 313.

(9) شهدت ماريان فيبر على مدى قوة التأثير العاطفي التي كانت لحرب 1870 في العائلة التي عاش فيها فيبر الصغير. ماريان فيبر، ص: 47 – 48. وللاطلاع على تحليل حديث لشخصية فيبر وتطوره السايكولوجي (كتب، جزئياً، في محاولة واعية لقلب نواحي من سيرة ماريان فيبر)، انظر آرثر ميتزمان: القفص الحديدي: تفسير تاريخي لماكس فيبر (نيويورك، 1970).

التطور الأنموذجية ببريطانيا. من بدايات حياته الفكرية، بقي ماركس واعياً للتباينات في التطور التاريخي التي تمخضت عن خلق فروق اجتماعية واقتصادية بين ألمانيا، فرنسا، وبريطانيا. من الخطأ تماماً، برأي ماركس، افتراض وجود علاقة أحادية بين مستوى التطور الاقتصادي والطابع الداخلي للدولة الرأسمالية (انظر ص: 306-307 في هذا الكتاب). غير أن ماركس يقيم كتاباته على أساس تأكيد أن السلطة الاقتصادية، على الصعيد التحليلي، هي، في جميع الأمكنة، ركيزة الهيمنة السياسية. لذا فإن ماركس، في كتاب رأس المال، يسلّم منطقياً بأن بريطانيا توفر الأنموذج الأصلي لنظريته حول التطور الرأسمالي، ولم يبادر قط، رغم إدراكه لجملة القضايا المعقّدة الملازمة للطابع الاستثنائي للبنية الاجتماعية الألمانية، إلى التخلي عن وجهة النظر الأساسية الملخصة في استخدامه لعبارة: 'عنك أنت بالذات تُروى القصة' (de te fabula narratur) فـ 'البلد الأكثر تطوراً صناعياً وحده يبين للأقل تطوراً صورة مستقبله الخاص'[10].

وهكذا لم يكن لدى لا الاشتراكيين الماركسيين ولا الليبراليين في ألمانيا أواخر القرن التاسع عشر أي أنموذج تاريخي مناسب يستطيعون بالاستناد إليه استيعاب جملة خصوصيات وضعهم على نحوٍ مقنع. دأب الفريقان على التطلع نحو نظريات مطورة في حقبة أبكر، نظريات مستندة في المقام الأول إلى تجربة بريطانيا أواخر وأوائل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على التوالي. وأدى هذا الوضع في الحزب الاجتماعي الديمقراطية إلى إبراز التوتر الكامن بين تشديد ماركس على الإطاحة الثورية بالنظام الرأسمالي والتأكيد اللاسالي للاستيلاء على الدولة الرأسمالية عبر بلوغ حق الاقتراع الشامل. وكتاب بيرنشتاين دي فوراوستزونغن دس سوسياليزموس (Die Voraussetzungen des Sozialismus)، رغم استناده هو

(10) توطئة للطبعة الألمانية الأولى للجزء الأول من كتاب رأس المال، SW، ج: 1، ص: 449. اقتصاديون وسوسيولوجيون كثيرون يواصلون حتى إلى اليوم، صراحة أو على نحو مراوغ، لتخاذ التجربة البريطانية أنموذجاً ومعياراً لتحليل التطور الصناعي/الاقتصادي. غير أن الأنسب، ربما، من بعض النواحي، هو التعامل مع بريطانيا بوصفها حالة 'شاذة'. انظر للاطلاع على بعض القضايا ذات العلاقة كتاب بارنغتون مور: الجذور الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية (لندن، 1969)، ص: 413 – 432 وأمكنة أخرى. ثمة رواية ماركسية لقصة الفكر الاجتماعي الألماني فيما يخص تخلف البلاد في كتاب جورج لوكاش: تدمير العقل (برلين، 1955)، (بالألمانية).

نفسه جزئياً إلى أنموذج بريطاني، كان التعبير النظري الأكثر ملموسية عن إدراك حقيقة أن العلاقة بين التطور السياسي ونظيره الاقتصادي للنظام الرأسمالي يتعذر فهمها على نحوٍ صحيح من منطلق ما دأب جُل الماركسيين على عدِّه الأطروحة الرئيسية لكتاب رأس المال: التشكل التدريجي لمجتمع من طبقتين اثنتين، 'إفقار' الأكثرية الساحقة، والانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي في أزمة كارثية أخيرة. قوبلت 'تحريفية' بيرنشتاين بالرفض من جانب أصولية (أرثونكسية) الحزب الاجتماعي الديمقراطي (SPD)، غير أن ثمن النزوع نحو نوع من المادية الميكانيكية التي ما لبثت عملياً أن ارتدَّتْ إلى المادية 'السلبية' التي كان ماركس قد انتقدها ونبذها في المراحل المبكرة من حياته الفكرية. وقد لقي هذا النزوع دعماً نظرياً محدداً بعد أن باتت 'الماركسية' متماهية، بنظر كل من مؤيديها ومنتقديها الليبراليين، مع العرض المنهجي الذي طرحه أنجلز في ضد دوهرنغ (انتي دوهرنغ)[11]. من المعتاد اليوم في صفوف الباحثين الغربيين تأكيد التباينات العميقة والأساسية بين ماركس وأنجلز. لاشك أن الاختلافات تعرضت للمبالغة[12]. غير أن ملابسات الموقف الذي يتخذه أنجلز في هذا العمل مختلفة بالتأكيد عن جدل (ديالكتيك) الذات ـ الموضوع المحوري في صياغات ماركس. من خلال نقل هذا الجدل إلى الطبيعة، يقوم أنجلز بحجب العنصر الأكثر جوهرية من تصور ماركس، 'العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي في العملية التاريخية[13]'. وإذ فعل هذا فإن أنجلز ساهم في حفز الفكرة القائلة بأن الأفكار ليست ببساطة إلا 'انعكاسات' للواقع المادي بمعنى سلبي[14].

---

(11) انتي دوهرنغ (موسكو، 1954). انظر أيضاً ديالكتيك الطبيعة المنشور بعد موته (موسكو، 1954).

(12) من الأصح القول، مع لاسكي، إن 'الرجلين ظهرا كما لو عكفا على تصور رصيد مشترك من الأفكار عداه نوعاً من الحساب المصرفي الفكري يستطيع كل منهما أن يسحب منه كما يشاء'. هارولد ج. لاسكي، مقدمة CM، ص: 20.

(13) العبارة عائدة للوكاش، قصة الوعي الطبقي، ص: 22.

(14) محاولة انجلز الخاصة للإفلات من المأزق النظري الذي انتهت إليه آراؤه واضحة في بيانه أن: 'العنصر الحاسم في التاريخ، وفقاً للتصور المادي لهذا التاريخ، هو، آخر المطاف، الإنتاج وإعادة الإنتاج (التكاثر) في الحياة الواقعية. اكثر من هذا لم نؤكد، لا ماركس ولا أنا'. من أنجلز إلى بلوخ، أيلول/سبتمبر، 1890، مراسلات مختارة، ص: 475. من قبل كان ماركس قد أحس بالاضطرار للتعليق ساخراً أنه 'لم يكن ماركسياً'. ثمة تحليل لافت، يوحي بالطبيعة المقيمة لتعاطف أنجلز مع

إن للاختفاء الجزئي للمبدأ الذي استندت إليه كتابات ماركس الأصلية ـ مبدأ التفاعل الجدلي الخلاق بين الذات والموضوع نتيجتين محتملتين على مستوى النظرية الأخلاقية، كلتاهما حدثتا في الحركة الاجتماعية الديمقراطية الألمانية. وإحدى النتيجتين هي الحركة باتجاه نوع من المادية الفلسفية، التي تتعامل مع الأفكار بوصفها ظواهر، فتبقى قادرة على صيانة الولاء الماركسي لنوع من التصور الكامن للأخلاق. أما الطريق الأخرى التي اعتمدها التحريفيون (المراجعون) فمتمثلة بإعادة استحضار إمكانية تشكيل أخلاق نظرية لاتاريخية متناظرة مع الفلسفة التقليدية. تتمتع هذه بميزة استئصال أي حَرَج يمكن الإحساس به في تمكين الأفكار من الاضطلاع بدور 'مستقل' في تحديد شروط التغيير الاجتماعي، ولكنها تستحدث وجهة نظر إرادوية تفصل وجود مثل أعلى ما عن إمكانية بلوغه. هذه هي وجهة النظر المتبناة من قبل بيرنشتاين.

علاقة فيبر بالماركسية وماركس

لا يمكن فهم مغزى إحالات فيبر الكثيرة على ماركس والماركسية فهماً صحيحاً إلا على هذا الأساس، الذي جرى تلخيصه تلخيصاً متطرف الإيجاز. وأي تقدير لأهمية السلطة 'السياسية' مميزة عن نظيرتها 'الاقتصادية'، كما أمسك بها بسمارك عبر *التعزيز الناجح للوحدة الداخلية والتطور الاقتصادي لألمانيا (وبقدرٍ أكبر من التحديد،* لأهمية البيروقراطية في هذه العملية)، إنْ هو إلا بُعد مفتاحي من أبعاد مقاربة فيبر للسياسة، وأبعاد السوسيولوجيا عنده على نحوٍ أعم. كذلك يجب فهم التزام فيبر بالقومية وتأكيده الدائم لأولوية الدولة الألمانية من هذه المنطلقات. غير أن هذا التصميم على الاعتراف بوقائع استخدام النفوذ يقابله في فكر فيبر نوع من الالتزام الصارم، بالمثل، بجملة قيم النزعة الليبرالية الكلاسيكية الأوروبية. لعل هذا هو أحد العوامل الرئيسية المفرزة للأسى الملحوظ بقدرٍ كبير من القوة في كثير من كتابات فيبر؛ فهو يجد نفسه مضطراً للاعتراف بنوعٍ من الافتراق المتزايد اتساعاً بين خط

الفلسفة الوضعية، وارد في مقال هـ بولنو: 'تفسير أنجلز للثورة والتطور "في قفزته الشيوعية الكبرى" (1847)'، دراسات ماركسية (بالألمانية)، ج: 1، ص: 77 – 144.

التطور الأنمونجي في المجتمع الحديث، وباقة القيم التي يراها ممثّلة لروح الثقافة الغربية المميزة. غير أن هذا يبقى، في جزء منه، تعبيراً، وإنْ بصيغة عالية المَكْر والاستدلال، لزحمة المآزق الخاصة لليبرالية الألمانية ككل(15).

يقدِّم خطاب فيبر التدشيني في فرايبورغ عام 1895 تفسيرَه لآمال الليبرالية البرجوازية في مواجهة النزعة المحافظة الرومنطيقية من ناحية، والحزب الماركسي من الناحية الأخرى. تعبر المحاضرة عن تأييد محموم لمصالح الدولة القومية 'الإمبريالية'، وتحلل وضع مختلف الطبقات الرئيسية في ألمانيا من حيث مستوى قدرتها على توليد القيادات السياسية الضرورية لصيانة الوحدة الألمانية في مواجهة الضغوط الدولية. يعلن فيبر 'ليس غَرَضُنا من عملنا في التخطيط الاجتماعي هو جعل العالم سعيداً، بل العمل اجتماعياً على توحيد أمة محاطة بالتقدم الاقتصادي....'(16). غير أن فيبر ينأى بنفسه عن التصور 'الصوفي' للدولة كما تقدمه النزعة المثالية المحافظة، ويدين إقطاعيي اليونكر بوصفهم طبقة متقهقرة اقتصادياً عاجزة عن تولي قيادة الأمة. إلا أن الطبقة العاملة، هي الأخرى، 'غير ناضجة كلياً' على الصعيد السياسي وعاجزة، بالمثل، عن توفير المصدر المطلوب للتوجيه السياسي. يبقى الأمل الرئيسي، إذن، معلقاً على مبادرة البرجوازية إلى الاضطلاع بالقيادة؛ غير أن هذه الطبقة ملوثة بتاريخ إذعانها لحكم بسمارك، إضافةً إلى أنها، هي نفسها، ليست بَعْدُ جاهزة لحمل أعباء المهمات السياسية التي لن تلبث أن تصبح مدعوة بالضرورة إلى الاضطلاع بها. يسخر فيبر من فزع البرجوازية في مواجهة 'الشبح الأحمر':

---

(15) للاطلاع على وصف مطول لكتابات فيبر السياسية، انظر مومسن. غير أن هذا العمل لا يفي التزام فيبر بالقيم الليبرالية التي يرى 'استقلال الإنسان الشخصي' إزاءها 'خلاصة القيم الروحية والأخلاقية' حقه. مقتبس في ماريان فيبر، ص: 159. انظر ادوارد باومغاتن، ص: 607؛ وكتابي: السياسة والسوسيولوجيا في فكر ماكس فيبر.

(16) 'السياسة القومية والسياسة الاقتصادية'، GPS، ص: 23. قارن مع رواية دوركهايم لقصة ترايتشكه بوصفها خلاصة النزعة القومية الألمانية المحافظة في 'ألمانيا تحت الجميع' (باريس، 1915). كثيراً ما تتم المبالغة بشأن أهمية 'انتقال' فيبر 'إلى اليسار' في السياسة خلال حياته الفكرية (انظر، مثلاً، رالف دارندورف: المجتمع والديمقراطية في ألمانيا (لندن، 1968)، ص: 41 – 61. صحيح أن فيبر غير تقويمه للسياسة، غير أنه لم يغير موقفه من ركائزها الأساسية. انظر غوستاف شميت: النزعة التاريخية الألمانية والموقف من الديمقراطية البرلمانية (لوبك وهامبورغ، 1964).

غير أن ما يهدد في وضعنا هو أن الطبقات البرجوازية بوصفها حاملة مصالح سلطة الأمة تبدو متلاشية، رغم عدم ظهور أي بوادر مشيرة إلى أن العمال بدؤوا يُظْهرون ما يكفي من النضج للحلول محل البرجوازيين. لا يكمن .... الخطر في الجماهير. ليست المسألة مسألة الوضع الاقتصادي للمحكومين، بل لعلها مسألة المؤهلات السياسية للطبقات الحاكمة والصاعدة...[17].

من الخطأ الفادح والكلي، برأي فيبر، عَدُّ الثورة الجذرية الوسيلة الوحيدة للانعتاق السياسي والتقدم الاقتصادي بالنسبة إلى الطبقة العاملة. يبقى، في الحقيقة، نمو النفوذ السياسي وتحسين الظروف الاقتصادية للطبقة العاملة من الأمور الممكنة في ظل النظام الرأسمالي، وهما في مصلحة البرجوازية فعلاً.

وكما بات فيبر يعترف بقدرٍ متزايد من الوضوح والصراحة في المراحل اللاحقة من الحياة الفكرية، فإن تقوية البرجوازية الليبرالية تستتبع تطوير النظام الحكومي الذي من شأنه أن يضفي قوة سياسية حقيقية على البرلمان، وأن يؤدي إلى خلق خزان من القادة السياسيين الحقيقيين. فنتيجة حكم بسمارك، برأي فيبر، أبقت ألمانيا دون استقلالية برلمانية ضرورية لإنجاب قيادة سياسية قادرة على التحكم بجهاز الحكم البيروقراطي الموروث عن الماضي، والذي يهدد ألمانيا بخطر 'هيمنة بيروقراطية سائبة دون تحكم[18]'. وموقف فيبر من اعتماد النظام الاشتراكي في ألمانيا ـ بما في ذلك حكومة آيزنر الانتقالية ـ مرتبط ارتباطاً مباشراً بهذه الآراء حول البنية الاجتماعية والسياسية الألمانية. يلاحظ فيبر في وقت مبكر من حياته الفكرية أن جزءاً كبيراً من الحماسة الثورية لدى قادة الكتلة الرئيسية في الحركة الاجتماعية الديمقراطية شديد الانحراف عن التوجه الحقيقي لتطورها. وحسب تعبير فيبر فإن الدولة الألمانية سوف تهزم الحزب الاجتماعي الديمقراطي لا العكس؛ سيتحرك الحزب باتجاه التصالح مع النظام السائد بدلاً من توفير أي بديل ثوري واقعياً من هذا النظام[19]. يؤكد فيبر أن حزب الأس. بي. دي. (SPD) بات هو نفسه غارقاً في البيروقراطية. لعل المعضلة السياسية الكبرى التي تواجه ألمانيا هي

(17) GPS، ص: 23.
(18) ES، ج: 3، ص: 1453.
(19) GASS، ص: 409.

الخلاص من متاعب الحكم المتعسف للبيروقراطية: من شأن إقامة حكم اشتراكي، واجتراح اقتصاد مخطط أن يتمخض عن نتيجة توسيع دائرة القمع البيروقراطي. لن تقف الأمور عند غياب ما يوازي ويعدّل طغيان البيروقراطية في المجال السياسي، بل ستتجاوزها إلى الميدان الاقتصادي أيضاً. 'لن تكون هذه' بنظر فيبر 'إلا اشتراكية شديدة الشبه باشتراكية "المملكة الجديدة" في مصر القديمة[20]'.

بقي رأي فيبر حول طابع الحزب بوصفه حزباً 'ثورياً' مطرداً إلى حدٍّ معين طوال حياته. أما تقويمه لموقفه السياسي الخاص نسبةً إلى سياسات الحزب وخططه فقد تغير مع الطبيعة المتغيرة للبنية السياسية الألمانية. ولاسيما نتيجة للحرب العظمى. فقريباً من نهاية حياته، وبعد أن كان شاهداً على حدوث ما سبق له أن تنبأ به من قبل ـ الاندماج المتزايد للحزب الاجتماعي الديمقراطي بالنظام البرلماني القائم ـ أعلن فيبر نفسه شديد القرب من الحزب إلى درجة يصعب عليه معها الانفصال عنه[21]. إلا أن رأي فيبر المطرد بـ 'الماركسية' كما كان حزب الاسم بي دي في ألمانيا يمثلها فهو أن أهدافها المعلنة، الإطاحة الثورية بالدولة وصولاً إلى مجتمع بلا طبقات، منافية كلياً للدور الذي قُدر لها أن تلعبه في السياسة الألمانية.

هذا الموقف الذي اتخذه فيبر من الكتابات النظرية والتجريبية لعدد من 'المفسرين' الأكاديميين *لماركس* لا يمكن استنتاجه، ببساطة، من علاقته بالحزب الاجتماعي الديمقراطي، لأن الأخير كان محدداً إلى درجة معينة بتقويم فيبر لوقائع الوضع الألماني السياسية. كان فيبر، بطبيعة الحال، يقر بأن بعضاً من كبار المؤلفين الماركسيين لعصره كانوا قد ساهموا مساهمات مميزة بل وحتى عبقرية في الاقتصاد، السوسيولوجيا، والقضاء، وحافظ على احتكاك وثيق مع باحثين كثيفي

(20) ES، ج: 3، ص: 1453. حول آراء فيبر عن روسيا الثورية، في النصف الأول من القرن التاسع عشر انظر GPS، ص: 192 – 210. وعن هيمنة البلاشفة لاحظ فيبر في 1918: 'إنها دكتاتورية عسكرية خالصة، ليس فقط دكتاتورية جنرالات بل دكتاتورية عرفاء' (GPS، ص: 280).

(21) GPS، ص: 472. آراء فيبر حول المحاولات الاكثر جذرية لاجتراح عملية إعادة بناء اشتراكية كانت بالغة القسوة: 'إنني راسخ الاقتناع بأن هذه المحاولات لن تستطيع ولن تفضي إلا إلى تشويه سمعة الاشتراكية والنظام الاشتراكي لمدة مئة سنة قادمة'، (رسالة إلى لوكاش، اوردها مومسن، ص: 33)؛ 'ينتمي ليبنخت إلى مستشفى الأمراض العقلية وروزا لوكسمبورغ إلى حدائق الحيوانات'، (المصدر نفسه، ص: 300).

التأثر بماركس[22]. ومن المهم الإقرار بأن الكتلة الرئيسية لعمل فيبر حول الرأسمالية والدين ليست، على نحوٍ بسيط ومباشر، رداً فكرياً على أعمال ماركس. لاشك أن فيبر كان مطلعاً اطلاعاً عاماً على كتابات ماركس في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية؛ غير أن تأثيرات أخرى كانت أكثر أهمية بما لا يقاس[23]. فجل اهتمامات فيبر، ولاسيما في الجزء المبكر من حياته الفكرية، كانت نابعة من مشكلات أصولية (أرثونكسية) في كل من الاقتصاد والقانون التاريخيين. يضاف أن فيبر حين يستخدم عبارة 'مادية تاريخية'، كثيراً ما تكون الإشارة إلى موجة الأعمال البحثية المدعية نَسَباً ماركسياً التي صدرت في تسعينيات القرن التاسع عشر. وهي تمثل أحياناً ما يراه فيبر ابتذالاً لأفكار ماركس، أو منحرفة انحرافاً ملحوظاً عما يعدُّه فيبر رصيد منطلقات موقف ماركس الرئيسية[24]. وهكذا فإن لكتاب الأخلاق البروتستنتية نَسَباً مركباً. منذ شبابه كان فيبر مهتماً بالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية[25]. ومع أن دراسات للقانون والاقتصاد شغلتْه عن متابعة هذا الاهتمام متابعةً مباشرة في كتاباته الأكاديمية الأولى، فإن العمل، في جزء معين منه، تعبير عن هواجس بقيت في مقدمة عقله.

وهكذا فإن آراء فيبر حول مدى صلاحية وجدوى عمل ماركس الأصلي يجب

(22) عن العلاقة بين فيبر وسومبارت، انظر تالكوت بارسونز: 'الرأسمالية في الأدب الألماني الجديد: سومبارت وفيبر، مجلة الاقتصادي السياسي، م: 36، 1928، ص: 614 – 661؛ وعن فيبر وميشلز، انظر روث، ص: 249 – 257. عن استقبال أفكار ماركس من جانب معشر الاشتراكيين، انظر لندنلاوب، ص: 272 – 384.

(23) وكما أشار روث فإن كتابات فيبر المبكرة كانت تجسد نقداً أولياً للمادية التاريخية، غير أن هذا لم يكن، بأي من الأحوال، مركزياً، بالنسبة إلى اهتمامات فيبر إلى فترات لاحقة. غونتر روث 'تاريخ علاقة السوسيولوجيا الفيبرية بالماركسية' مجلة كولونيا للسوسيولوجيا والسايكولوجيا الاجتماعية، م: 20، 1968، ص: 433 وبعدها.

(24) انظر، مثلاً، مناقشة فيبر لستاملر، في 'ر. ستاملر "تفوق" التفسير المادي'، GAW، ص: 219 – 383. تلميح فيبر الساخر إلى بيبل في نهاية أطروحته حول تاريخ الزراعة الرومانية ليس إلا أنموذجاً لتعليقات مختلفة على عدد من المنظرين الماركسيين المعاصرين في كتابات فيبر. قصة الزراعة الرومانية، ص: 275.

(25) من اللافت رؤية أن فيبر كان متأثراً في المراحل المبكرة من قراءاته بكتاب حياة يسوع تأليف ديفيد شتراوس: وهو العمل نفسه الذي لعب دوراً بارزاً في تشكل آراء الهيغليين الشباب. انظر ماريان فيبر، ص: 117 – 120؛ رسالة الشباب (توبنغن، بلا تاريخ)، ص: 205 وبعدها. إضافةً إلى الحافز الذي وفره عمل سومبارت، ربما كان مؤلف جورج يلينك بيان الناس والمواطنين (1895) ذا أهمية في التأثير في توجه اهتمام فيبر.

فصلها جزئياً عن تقويمه لـ 'الماركسية' المبتذلة. ومهما يكن فإن العديد من الإشارات المبعثرة إلى *ماركس* الواردة في كتابات فيبر توفر عرضاً واضحاً لجملة مصادر التشابه والاختلاف الرئيسية كما تصورها فيبر. يعترف فيبر، بالطبع، بأن *لماركس* إسهامات أساسية في التحليل التاريخي والسوسيولوجي. غير أن تصورات *ماركس* التطورية، برأي فيبر، لا يمكن، بالمطلق، عدها أي شيء أكثر من مجرد منابع رؤى، أو مفاهيم مثالية نمطية في أفضل الأحوال، مفاهيم يمكن اعتمادها لتسليط الضوء على سلاسل تاريخية محددة. وبنظر فيبر، يبقى إضفاء *ماركس* 'توجهاً' عقلانياً شاملاً على مسار التاريخ، داخل منطلقات الإطار الذي يتبناه *ماركس*، شديد الافتقار إلى الشرعية مثله مثل نظيره المتجسد في الفلسفة الهيغلية التي ساهمت في إنجابه. فمع أن فيبر يقر، مع تحفظات قوية، استخدام 'المراحل' التطورية بوصفها تراكيب نظرية قابلة للتوظيف بوصفها 'وسيلة ذرائعية (براغماتية)، عوناً للبحث التاريخي، فإنه يرفض تماماً تشكيل أي 'مخططات حتموية' مستندة إلى نظريات عامة عن التطور.

ومن هذا يتبع أن ليس ثمة أي إمكانية لما هو أكثر من صوابية محتملة في التصور القائل بأن العلاقات الاقتصادية هي مصدر التطور التاريخي. فالأهمية المحددة لما هو 'اقتصادي' تبقى متبدلة، ويجب تقويمها عبر الدراسة التجريبية للظروف الخاصة. يوافق فيبر على وجوب تحليل الأفكار والقيم، مع الاعتراف الواضح والصريح بعدم كونها 'اشتقاقات' مستمدة من المصالح المادية بأي معنى بسيط، معطوفة على مثل هذه المصالح.

> بعد أن تحررنا من الفكرة العتيقة القائلة بإمكانية فهم جميع الظواهر الثقافية على أنها نتاج أو وظيفة لحزمة مصالح 'مادية' نعتقد، مع ذلك، أن تحليل الظواهر الاجتماعية والثقافية مع إشارة خاصة إلى شروطها وملابساتها الاقتصادية هو مبدأ علمي مثمر على نحوٍ خلاق، وسيبقى كذلك، شرط التطبيق الحريص والتحرر من القيود الدوغمائية (العقائدية الجامدة)، خلال فترة طويلة جداً من الزمن في المستقبل[26].

---

(26) MSS، ص: 68؛ GAW، ص: 166.

غير أن أي نظرية تحاول إنكار الأهمية التاريخية المستقلة لمضمون الأفكار (وهو نفسه متبدل) لا يمكن قبولها. ونظرية أن العوامل الاقتصادية بأي من المعاني تفسر 'آخر المطاف' مسار التاريخ، على أنها 'نظرية علمية'، تبقى، كما يؤكد فيبر 'غير مكتملة على الإطلاق[27]'.

يسلم فيبر بأن كتابات ماركس متفاوتة من حيث المستوى والصقل اللذين يميزان تفسيره المادي للتاريخ. فالبيان الشيوعي، مثلاً، يعرض آراء ماركس 'مع عناصر عبقرية فجة من الصيغة المبكرة[28]'. غير أن ماركس لا يقوم في أي مكان بما في ذلك، حتى في الصياغة الأشمل الواردة في كتاب رأس المال، بتقديم تحديد دقيق لكيفية عزل ما هو 'اقتصادي' عن مجالات المجتمع الأخرى. وتمييزات فيبر بين 'اقتصاد'، ظواهر 'ذات أهمية اقتصادية' و'مشروطة اقتصادياً'، تستهدف تسليط الضوء على هذا النقص. ثمة أنماط كثيرة من الفعل الإنساني مثل الممارسات الدينية التي تنطوي، رغم عدم كونها بحد ذاتها 'اقتصادية' الطابع، على أهمية بالنسبة إلى الفعل الاقتصادي بمقدار ما تؤثر في الأساليب التي يعتمدها الناس في سعيهم إلى تحصيل المنافع أو توظيفها. هذه أنماط فعل ذات أهمية اقتصادية. والأفعال ذات الأهمية الاقتصادية يمكن فصلها، بدورها عن تلك المشروطة اقتصادياً: إذ الأخيرة هي تلك التي ليست، مرة أخرى، 'اقتصادية' ولكنها متأثرة سببياً بعوامل اقتصادية. يقول فيبر: 'بعد الذي قيل من الواضح ذاتياً أن حدود الظواهر 'الاقتصادية' غامضة ولا يمكن تحديدها بسهولة، أولاً؛ وأن الوجه 'الاقتصادي' لأي ظاهرة ليس بأي حال من الأحوال "مشروطاً اقتصادياً" فقط أو "ذا أهمية اقتصادية" فقط ثانياً...[29]'.

يشير فيبر أيضاً إلى مصدر آخر للغموض في كتابات ماركس: يشير إلى أن ماركس يخفق في التمييز بوضوح بين ما هو 'اقتصادي' من جهة وما هو 'تكنولوجي' من جهة ثانية. وحيثما ينزلق ماركس إلى قدرٍ أكثر أو أقل من النزعة الحتمية التكنولوجية، فإن عمله، كما يبين فيبر، يغدو واضح الخلل أحياناً. وما تأكيد

(27) GASS، ص: 456.
(28) MSS، ص: 68.
(29) MSS، ص: 65.

ماركس الشهير لمقولة أن 'الآلة اليدوية تعطيك مجتمعاً بسيد إقطاعي؛ والآلة البخارية تعطيك مجتمعاً برأسمالي صناعي'،[30] إلا طرحاً تكنولوجياً، برأي فيبر 'وليس طرحاً اقتصادياً، ومن السهل إثبات أنه تأكيد زائف. لأن حقبة الآلة اليدوية التي دامت حتى الأزمان الحديثة، عرضت أكثر صنوف "البنى الفوقية" الثقافية تنوعاً في مناطق مختلفة'[31]. يمكن لأي شكل محدد من أشكال التكنولوجيا أن يُقرن بأنواع مختلفة من التنظيم الاجتماعي ـ حقيقة مضمرة في آراء ماركس بالذات، لأن من شأن الاشتراكية، رغم احتمال انطوائها على القاعدة التكنولوجية نفسها أساساً مثل الرأسمالية، أن تكون، بنظر ماركس، صيغة مختلفة جداً من صيغ المجتمع.

يقر فيبر بأهمية الصراعات الطبقية في التاريخ، مع إنكار أن دور الصراعات الطبقية هو بالأهمية التي أضفاها عليه ماركس. وعلى الرغم من أن تصورات فيبر للطبقة والصراع الطبقي ليست شديدة التضارب مع تصورات ماركس كما يُظن في الكثير من الأحيان ـ لا يكف فيبر بالفعل عن تأكيد أن الملكية مقابل عدمها تشكل أهم منابع الانقسامات الطبقية ـ فإن من الصحيح، على أي حال، أن فيبر يبقى شديد الإصرار على تأكيد الأهمية التاريخية لاحتكارات المراتب. غير أن صراعات جماعات المراتب، ليست، بنظر فيبر، أكثر أهمية في التاريخ من الصراعات بين الروابط السياسية والدول القومية. لذا فإن مفهوم 'المصالح' القطاعية المتباينة لا يمكن حصره، كما يرى فيبر، بالمصالح الاقتصادية، بل يجب توسيعه ليشمل مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية. فللأحزاب السياسية، مثلاً، مصالح مستمدة من وضعها بوصفها متطلعة إلى الإمساك بالسلطة أو ممسكة بها، ومثل هذه المصالح لا تقوم، بالضرورة، على أساس أوضاع اقتصادية مشتركة.

ولكن الاعتبار الأهم الذي يستند إليه فيبر في الفصل بين آرائه وآراء ماركس يتعلق بوجهة النظر المعرفية العريضة الكامنة في عمق كتابات فيبر كلها. فالموقف

(30) بؤس الفلسفة، ص: 92، غير أن فيبر لا يأخذ السياق السجالي الذي صدر فيه هذا البيان بعين الاعتبار. وللاطلاع على تمييز فيبر الخاص بين 'الاقتصاد' و'التكنولوجيا' انظر ES، ج: 1، ص: 65 – 67.

(31) GASS، ص: 450.

الكانطي الجديد الذي يتبناه فيبر ينطلق من مقدمة الفصل المنطقي التام بين الأطروحات الواقعية الفعلية ونظيرتها المعيارية المبدئية. والقرين الضروري لهذا في عمل فيبر هو افتراض استحالة اختزال القيم المتنافسة. هذا هو الموقف المعرفي الذي يراه فيبر فاصلاً منظوره على نحوٍ حاسم جداً عن منظور ماركس: ينطوي عمل ماركس، مهما كانت حسناته المؤكدة، على الالتزام بالأخلاق 'العلمية' القائمة على 'غايات نهائية'، الأمر الذي يستجر القبول بنوعٍ من التصور 'الكلي' للتاريخ. فمفهوم الكاريزما، مع الدور الذي يلعبه في عمل فيبر، يميط اللثام عن اقتناع فيبر بعدم إمكانية تفسير التطور التاريخي من منطلق خطة عقلانية معبِّرة عما هو صحيح معيارياً. لا يستطيع العلم، برأي فيبر أن يجيب عن سؤال: '"أي الأرباب المتقاتلة هو الذي يتعين علينا أن نكون في خدمته"[32]'.

فرنسا في القرن التاسع عشر: ماركس ونمو الماركسية

كان ماركس والماركسية جزءاً من عالم ماكس فيبر الفكري إلى درجة لم تكن موجودة بالنسبة إلى دوركهايم. كان ماركس ألمانياً، وكتب جل أعماله الرئيسية باللغة الألمانية؛ ولم يكن أي بلد آخر في القرن التاسع عشر متمتعاً بحزب ماركسي بضخامة وأهمية الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني. وعلى الرغم من أنه أنفق فترة دراسية في ألمانيا خلال الجزء المبكر من حياته الفكرية، فإن منظور دوركهايم الفكري بقي فرنسياً إلى درجة تكاد أن تصل إلى مستوى العناد. غير أن السياق التشكلي على الصعيدين الاجتماعي والسياسي الذي دأب فيه دوركهايم على تطوير سوسيولوجيته كان مشابهاً، من نواحٍ معينة، لنظيره الذي أثر في فيبر. عاش دوركهايم وكتب، مثل فيبر، في وضع كان شاهداً على بروز تيارين متناقضين في الفكر والنشاط السياسيين وتهديدهما الفعال بإغراق المبادئ الليبرالية الموروثة عن الثورة الفرنسية: تيار قومي محافظ من جهة، وتيار اشتراكي ثوري أو جذري من الجهة المقابلة. وعلى غرار فيبر، كان دوركهايم يتبنى بعض العناصر من كل من

(32) FMW، ص: 153. انظر تعليق فيبر على الأحزاب الاشتراكية: 'لن انتسب إلى هذه الكنائس'. وارد في باومغاتن، ص: 607.

النظامين الفكريين المتنافسين، ويذيبها في بوتقة وجهة نظره السياسية الخاصة، كما في إطار نظريته الاجتماعية بقدرٍ أكبر من الاتساع. غير أن النتائج التي توصل إليها كل من المؤلفين متنافرة تماماً من بعض النواحي، وهو أمر يمكن إرجاعه جزئياً إلى السمات الخاصة التي ميزت مجمل التطور في فرنسا وجعلته مناقضاً لنظيره في ألمانيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

من الطبيعي أن موقف ماركس من فرنسا في أربعينيات القرن التاسع عشر كان خاضعاً لهيمنة وعي التفوق النسبي لمستوى التقدم السياسي في ذلك البلد بالمقارنة مع ألمانيا. ومهما كانت قوة الرجعية التي استنفرت ضد الثورة في فرنسا، فقد بدا واضحاً أن الحنكة السياسية لدى المفكرين الاشتراكيين الفرنسيين متجذرة بعمق في بنية اجتماعية سبق لها أن نجحت في إنجاز قطيعتها مع ماضيها الإقطاعي. تمثل احد الانتقادات الرئيسية التي يوجهها ماركس ضد أكثرية الاشتراكيين الألمان بأنهم درجوا على 'استيراد' الأفكار من فرنسا دون العمل على رَوْز مدى عمق الفروق المادية بين البلدين. كتب ماركس في 1843 يقول:

لو كان المرء سيبدأ من الأمر الواقع نفسه في ألمانيا، ولو بأفضل الطرق، أي سلبياً، لبقيت النتيجة نوعاً من المفارقة التاريخية. حتى إنكار حاضرنا السياسي بات سلفاً واقعاً يغطيه الغبار في غرفة الأخشاب التاريخية لدى الأمم الحديثة. يمكنني إنكار الشعور المستعارة المغبرة، غير أنني مازلت أجدني مع شعور مستعارة بلا غبار. إذا أنكرت الوضع الألماني لعام 1843 المتاح لي فبالكاد أصل إلى 1789، وفقاً للتأريخ الفرنسي، بله المركز الحيوي لليوم الحاضر(33).

ولكن مسار التطور الذي كان بعد انتفاضات باريس في 1848 – 1849 كشف بوضوح أن المستوى الذي كانت البرجوازية الليبرالية في فرنسا قد بلغته في تأمين موطئ قدم ثابت على صعيد التحكم بالحكومة قبل هذا التاريخ كان عرضة لقدرٍ جدي من التشكيك والمساءلة. يقوم أنجلز، مطنباً بعض الشيء، بتوثيق عمليات إعادة النظريات بآراء سابقة كانت مقحمة عنوة على ماركس وعليه هو جراء العواقب التي ترتبت على أحداث عامي 1848 و1849 في فرنسا. على الرغم من أن عناصر

(33) EW، ص: 44 – 45، انظر أيضاً CM، ص: 167 – 170.

بروليتارية لعبت دوراً رئيسياً في انتفاضة باريس لعام 1848، فإن النتائج لم تكن في الحقيقة إلا انتصاراً للبرجوازية الكبيرة، التي نجحت في تعزيز جملة المكاسب التي لم تكن قد تأمنت على نحوٍ كامل نتيجة رد الفعل المضاد الصادر عن القوى المحافظة في أعقاب ثورة 1789. كتب أنجلز يقول: 'أثبت التاريخ أننا، ومعنا كل من فكروا مثلنا، كنا على خطأ. لقد أظهر أن وضع التطور الاقتصادي في ذلك الوقت لم يكن، على الإطلاق، ناضجاً لاجتثاث الإنتاج الرأسمالي....'[34].

ويناقش ماركس الوضع في فرنسا منتصف القرن التاسع عشر في تحليلين مطولين: الصراعات الطبقية في فرنسا والثامن عشر من برومير لوي بروبنابرت[35]. ومما يوحي بعدم وجود أي تصور 'ميكانيكوي' للعلاقة بين الاقتصاد والدولة في كتابات ماركس أنه، رغم تعامله مع بريطانيا على أنها الأنموذج بالنسبة إلى النظرية الاقتصادية في كتاب رأس المال، يرى فرنسا بوصفها الأنموذج الأنقى والأصفى للسياسة البرجوازية الليبرالية المتقدمة. نجحت الظروف الخاصة للتطور التاريخي البريطاني، برأي ماركس، في إيجاد دولة قائمة على أساس نوع من التحالف بين البرجوازية وبقايا الأرستقراطية القديمة من مُلّاك الأراضي[36]. أما في فرنسا، فإن مساومة من هذا النوع، لم تكن، على النقيض من ذلك، ممكنة، ما أدى إلى بروز الطابع السياسي للصراعات الطبقية بروزاً أكثر وضوحاً. يبقى البرجوازيون والبروليتاريون الفرنسيون، بنظر ماركس، 'ساسة' أوروبا، مثلما الألمان 'فلاسفتها'، والبريطانيون 'أساتذتها في مادة الاقتصاد السياسي'[37].

في ظل لوي فيليب، شريحة واحدة فقط من البرجوازية كانت، برأي ماركس، ممسكة بزمام التحكم بالسلطة السياسية: شريحة الرأسماليين الماليين، فئة أصحاب البنوك وأرباب الريوع. أما الفئة الرئيسية المستفيدة من سقوط لوي فيليب فهي فئة كبار الصناعيين، ممن كانوا بعيدين عن مفاتيح الحكم. تتمثل النتيجة بتسليط الضوء

(34) SW، ج: 1، ص: 125.
(35) SW، ج: 1، ص: 139 – 344.
(36) We، ج: 1، ص: 95 – 97.
(37) We، ج: 1، ص: 405.

على الصراع الطبقي، ما يبرز الانقسام بين الطبقة العاملة والبرجوازية أكثر، وصولاً إلى توفير السبب اللازم لنوع من المجابهة السياسية المباشرة اللاحقة بين الطبقتين الصناعيتين الكبريين:

لم يستطع العمال الفرنسيون أن يخطوا خطوة واحدة إلى الأمام، أن يَمَسُّوا شعرة واحدة من النظام البرجوازي، إلى أن كان مسار الثورة قد استثار جماهير الأمة، الفلاحين والبرجوازية الصغيرة، التي هي بين البروليتاريا والبرجوازية، ضد هذا النظام، ضد حكم رأس المال، وأجبرها على الالتحاق بالبروليتاريين بوصفهم أبطالهما[38].

غير أن ماركس لا يتوقع أن فرنسا ستغرق مباشرة في حرب أهلية جديدة من شأن البروليتاريين أن يخرجوا منها منتصرين؛ فمثل هذه الآلام يجب أن تُرجأ إلى أجل غير مسمى. 'ليست أي ثورة جديدة ممكنة إلا نتيجة لأزمة جديدة. غير أنها مؤكدة مثل هذه الأزمة[39]'. وبالفعل فإن الأزمة جاءت، بعد عشرين سنة، لا، كما توقع ماركس، نتيجة كساد اقتصادي في بريطانيا، 'تقاعس الكون البرجوازي'، بل بسبب الحرب الكارثية التي خاضها لوي نابليون ضد ألمانيا في 1870.

تشكل عواقب انتصار بسمارك المحورَ الحاسم الذي يوحِّد فكر المؤلفين الثلاثة الذين انصب هذا الكتاب على تحليل مؤلفاتهم. ففي ألمانيا كان الانتصار العسكري عاملاً رئيسياً من عوامل تعزيز برنامج بسمارك القائم على الهيمنة البروسية في دولة ألمانية أحادية؛ بالنسبة إلى فرنسا كانت النتائج كارثية، أفضت إلى فوضى سياسية ومشاعر ذل ومهانة مقيمة لدى قطاعات واسعة من السكان. مواقف ماركس من الكومونة فضائحية التعقيد والالتباس، ومن غير الممكن متابعة هذه المسألة هنا. ما يهم هو أن الآثار المباشرة لحياة الكومونة الوجيزة، وقمعها الوحشي، كانت ستنشر الحقد الطبقي وتعممه وصولاً إلى زيادة تأكيد التمزق الداخلي للدولة الفرنسية. غير أن الكومونة لم تكن مرشحة لأن تصبح، كما أمل ماركس، 'المبشر المجيد بمجتمع جديد[40]'. أعقبتها، بدلاً من ذلك، فترة وفَرَ

(38) SW، ج: 1، ص: 149.
(39) SW، ج: 1، ص: 231.
(40) SW، ج: 1، ص: 542.

انتعاشُ النزعة القومية بفرنسا فيها الأساس الإيديولوجي الأرسخ والأكثر ملموسية لاستعادة الوحدة القومية، والتي ما لبثت البلاد في ظلها أن تصالحت مع تخلفها الخاص. فالجزء الأكبر من فرنسا ـ الأطراف والأقاليم ـ كان من نواحٍ كثيرة قد بقي دون تغيير منذ القرن الثامن عشر؛ ثمة عناصر محافظة بشدة ظلت قوية، في صيغ الكنيسة، أرباب الريع من الملاك، والفلاحين. حتى وصْفُ ماركس في كتاب الصراعات الطبقية في فرنسا، على وقاره مقارنة بآرائه الأبكر، بدا متفائلاً كتقويم لمستوى النفوذ السياسي الحقيقي الذي حققته القطاعات التقدمية من البرجوازية الصناعية[41].

غير أن قدراً لا يستهان به من التقدم قد تحقق في ظل الجمهورية الثالثة باتجاه تحرير البلاد من القبضة المتخلفة لعناصر محافظة. فقضية درايفوس أدت إلى مفاقمة الصراع بين الحركة الجمهورية والتوجهات الرجعية للكنيسة والجيش وتمخضت عن الحفز على فصل وظائف إدارية مختلف عن الرقابة الأسقفية: ومما ينطوي على أهمية أساسية على هذا الصعيد هو توسيع نطاق العلمنة في التعليم. جزء كبير من هذا كان نابعاً من نشاطات الحزب الثوري. وتاريخ الماركسية في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر إن هو إلا ظل باهت لانتعاش الحزب الاجتماعي الديمقراطي القوي في ألمانيا قبيل نهاية القرن. وكما في ألمانيا، فإن أفعال الفكر الماركسي التي غُرست في فرنسا خلال العقود التي أعقبت قمع الكومونة تزاوجت مع التقاليد الاشتراكية الأصيلة التي تعايشت معها الماركسية في تحالف قلق. ونظراً للوضع الأضعف كثيراً لليسار الماركسي في فرنسا، فإن النتيجة في هذه الحالة تمثلت بتطور عقيدة 'كانت تقريباً في أفضل الأحوال'، كما علق ليختهايم، وأصبحت 'كاريكاتوراً في أسوئها[42]'.

(41) انظر تعليقات ماركس في 'الثامن عشر من بروميير لوي بونابرت'،SW، ج: 1، ص: 333 – 335 وأمكنة أخرى.

(42) للعودة إلى الهامش انظر ص: 309.

تقويم دوركهايم لماركس

في هذه الظروف لم يكن صعباً تقدير الأسباب الكامنة وراء ضآلة تأثير ماركس في دوركهايم خلال الجزء المبكر من حياته الفكرية. خلافاً لماكس فيبر كان دوركهايم قليل الاستساغة للانخراط النشيط في الفعل السياسي، وحافظ على نوع من العزوف عن صراعات 'المطبخ السياسي'[43]، وشجاراته. على العموم يبقى مضمون موقف دوركهايم السياسي الرئيسي كافي الوضوح، منطوياً على التنصل من كل من النزعة المحافظة والاشتراكية الثورية. وكما هو الحال مع فيبر، فإن ليبرالية دوركهايم كانت كثيفة التأثر بالأحوال الاجتماعية والسياسية الخاصة لوطنه الأصلي. وفي مثال دوركهايم تبقى أهمية إعادة البناء القومية في أعقاب كوارث 1970 – 1971 أساسية، وتأثير نوع من الاهتمام العام بالتلاحم المعنوي ـ الأخلاقي مطبوع بأحرف نافرة وبارزة على أغلفة كتابات دوركهايم كلها. وبالفعل فإن الأطروحة الريادية في عمل دوركهايم هي الحرص على تحقيق المصالحة بين نمو النزعة الفردية العلمانية والمطالب الأخلاقية التي تطرحها قضية صيانة الوحدة في مجتمع متمايز حديث. ومساهمة دوركهايم في المعركة حول قضية درايفوس، وهي مقالة كتبها رداً على الآراء الصادرة عن أحد كبار المحافظين الكاثوليك، ترسم حدود هذه القضايا بقدرٍ كبير من الوضوح[44]. يقول دوركهايم إن فردية الدرايفوسيين مختلفة تماماً عن الأنانية اللاأخلاقية التي تُقرن بها من جانب أنصار الكنيسة والجيش. فالسعي إلى غايات أنانية الذي هو أنموذج الإنسان لدى أساتذة الاقتصاد لا يجوز أن يوضع في سلة واحدة من النزعة الفردية هي نفسها ظاهرة أخلاقية، لا ظاهرة منافية للأخلاق: فـ 'الشخص الإنساني... يُعد مقدَّساً'[45]. ليس ثمة، إذن أي مفارقة في تأكيد أن أي

---

(42) جورج ليختايم: الماركسية في فرنسا الحديثة (نيويورك، 1966)، ص: 9. انظر ملاحظة التوسير أن عمل ماركس عُرف أولاً في فرنسا 'دون تراث ومساعدة تقاليد نظرية قومية'. التوسير: من أجل ماركس، ص: 26.

(43) جورج ديفي، 'إميل دوركهايم'، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، م: 26، 1919، ص: 189.

(44) 'النزعة الفردية والمثقفون'. مجرد وقوع حادثة درايفوس يلخص بعض الفروق الرئيسية بين فرنسا وألمانيا. ففي ألمانيا لم يكن ممكناً لأي يهودي أن يصل إلى الموقع الذي وصل إليه درايفوس؛ كما لم يكن لمثل هذه القضية أن تثير مثل هذه الأزمة الوجدانية ذات الأبعاد القومية.

(45) المصدر السابق، ص: 8.

مجتمع حديث يجب أن يقوم على أساس وحدة أخلاقية جماعية، وأن على هذا المجتمع أن يضمن الشروط اللازمة للحد الأقصى من التعبير عن حقوق الفرد وحرياته. فالقضايا التي لا بد من التصدي لها لا يمكن حلها عبر السعي إلى تكبيل النزعة الفردية من خلال إعادة فرض أشكال السلطة التقليدية. لعل العكس هو الصحيح؛ تبقى المشكلة الرئيسية متمثلة بتوسيع دائرة فرص الأفراد الملموسة لتمكينهم من تطوير طاقاتهم الكامنة، بالتناغم مع باقة المبادئ الأخلاقية التي هي اليوم أساسية بالنسبة إلى النظام الاجتماعي.

لاقتراحات دوركهايم الداعية إلى تأسيس روابط مهنية تكون جسراً بين الفرد والدولة جذورها في تضامنية (solidarism) الاشتراكيين الثوريين[46]. غير أن هذه الاقتراحات تقوم، بالنسبة إلى دوركهايم، على مقدمات سوسيولوجية صارمة، مشتقة من الاستنتاجات الواردة في كتاب تقسيم العمل. من شأن افتراض أن دوركهايم قد طور هذه الأفكار بالارتباط الوثيق مع المصالح السياسية للتضامنيين أن يكون مضلِّلاً، على الرغم من أن صياغته مارست دون شك تأثيراً ذا شأن على عدد من الشخصيات السياسية الرئيسية[47]. يبقى دوركهايم ميالاً منهجياً إلى البرنامج التضامني القاضي بتوفير خطط رخاء تابعة للدولة تغطي مشكلات البطالة، المرض، والشيخوخة. إلا أنه يصر على عدم جواز تمكين هذه المشروعات من احتلال مواقع مهيمنة، وعلى وجوب دمجها بنوعٍ من الاهتمام بالضبط الأخلاقي المنهجي للتنظيم الصناعي.

ما لبث الانتشار المتزايد للماركسية بين صفوف القطاعات المختلفة من الحركة العمالية الفرنسية في تسعينيات القرن التاسع عشر، وتنامي الاهتمام البحثي بكتابات ماركس لدى المثقفين، أن ألزم دوركهايم بالتصدي المباشر للعلاقة بين السوسيولوجيا والاشتراكية. التي تجلى انتشار الاشتراكية الماركسية بفرنسا بداية القرن في صدور ترجمات مؤلفات كثيرين منهم أنجلز، كاوتسكي ولابريولا، مؤلفات

(46) انظر هاليوارد. للوقوف على آراء دوركهايم حول النقابية الثورية، انظر رواية قصة مناقشته مع لاغارديل، في حوارات حرة، 1905، ص: 425 – 434.

(47) بمن فيهم قادة نقابيون. وعن آراء سوريل حول تأثير دوركهايم، انظر جورج سوريل: 'نظريات السيد دوركهايم' التنمية الاجتماعية، م: 1، 1895، ص: 1 – 26 و148 – 180.

أحلت محل الطبعات الغوسدية الفجة للماركسية روايات أشمل لقصة أفكار ماركس. تتضمن مراجعة دوركهايم للترجمة الفرنسية لعرض لابريولا العام لفكر ماركس البيان الأكثر صراحة الذي يقر فيه دوركهايم بأوجه اختلافه عن ماركس[48]. أما محاضرات دوركهايم عن الاشتراكية، وقد ألقاها في 1895 - 1896، فقد كانت جزئياً بدافع التحدي الذي مثله تحول بعض تلامذته إلى اعتناق الماركسية. ومع أنه ركز الجزء الأكبر من اهتمامه على سان سيمون بوصفه الشخصية المفتاحية الذي تشكل أعمالُه المصدر المنفرد الأهم لكل من الاشتراكية والسوسيولوجيا، فقد عزم على السير قُدُماً نحو نوع من دراسة برودون، وكل من لاسال وماركس، بعد ذلك. غير أن تأسيس الآنيّ سوسيولوجيك (Année socioloGique) في 1896 كان يعني إرجاء هذه الخطط، ولم يستطع دوركهايم قط أن يعود إليها في تاريخ لاحق. يركز دوركهايم بعض الشيء في الاشتراكية على متانة وحميمية العلاقات التاريخية بين الاشتراكية والسوسيولوجيا. يشير دوركهايم إلى أن ثلاث رزم من الأفكار برزت على السطح بعيد تدشين القرن التاسع عشر: 1 ـ حزمة الأفكار الداعية إلى توسيع دائرة منهج العلوم الوضعية (التي خرجت السوسيولوجيا من رحمها) ليصبح شاملاً للعلوم الاجتماعية، ودائرة المنهج التاريخي (الذي هو رديف لا غنى عنه للسوسيولوجيا) ليصبح شاملاً هو الآخر لهذه العلوم؛ 2 ـ حزمة الأفكار الداعية إلى البعث الديني أو الصحوة الدينية؛ و3 ـ حزمة الأفكار الداعية إلى الاشتراكية[49]. يضيف دوركهايم أن عودة هذه التوجهات الثلاثة إلى الانبثاق والصعود بقوة أواخر القرن التاسع عشر، في أزمان زاخرة بالأحداث وحاسمة شبيهة بالعقود التي أعقبت ثورة 1789، لم تكن صدفة مجردة. للوهلة الأولى تبدو هذه تيارات فكرية متضاربة، لا يجمعها إلا القليل. فالحركة الداعية إلى نوع من الإحياء الديني تعد من جانب أتباعها معادية للعقلانية والعلم. والحركة الاشتراكية قائمة، عموماً، على أساس رفض الدين، كما على أساس الفكرة التي تقول إن على الدراسة السوسيولوجية أن تخضع

(48) مراجعة انطونيو لابريولا: مقالات حول مادية التاريخ. RP، ج: 44، 1897، ص: 645 - 651. يكثر عمل لابريولا من التعويل على انجلز؛ فكتاب أنتي دوهرنغ يوصف بأنه 'كتاب لا مثيل له في الأدبيات الاشتراكية'. انطونيو لابريولا: الاشتراكية والفلسفة (شيكاغو، 1918)، ص: 53.

(49) Soc، ص: 283.

للمتطلبات المعيارية للفعل السياسي. غير أن هذه التيارات الفكرية الثلاثة تبدو متناقضة لأن كلاً منها لا يعبر إلا عن جانب واحد من جواب الواقع الاجتماعي. كل تيار يعبر عن بعض الحاجات التي يشعر الناس بها حين يكون التغيير الاجتماعي قد أحدث انقلاباً جذرياً في العادات المعتمدة كما يحصل 'حين لا يعود التنظيم الجماعي غير المستقر يؤدي وظيفته بسلطة الغريزة[50]'.

حافز السوسيولوجيا نابع من الحاجة إلى فهم أسباب التغييرات التي استدعت بإلحاح عملية إعادة تنظيم اجتماعية بعيدة المدى. غير أن الدراسة العلمية لا تتقدم إلا ببطء ومع الحذر. كثيراً ما يشدد دوركهايم في كتاباته على أن النشاط العلمي يبقى بلا قيمة إذا لم يفض بطريقةٍ ما إلى نتائج عملية. غير أن من سمات العلم الجوهرية أن تكون إجراءاته وأهدافه بعيدة عن أي متطلبات عملية مباشرة؛ فقط بالحفاظ على الموقف 'المحايد البعيد عن المصلحة' يستطيع البحث العلمي بلوغ الحد الأقصى من فعاليته. يجب عدم تحويل العلم إلى 'نوع من المعبود أو الصنم'؛ فهو لا يتيح لنا 'إلا قدراً من المعرفة التي لا شيء وراءها[51]'. غير أن الحاجة إلى حلول مشكلات اجتماعية ملحة كثيراً ما تتجاوز ذلك الذي يمكن تأسيس المعرفة عليه علمياً: ومن هنا الحض على اجتراح عقائد ومذاهب اشتراكية، تقدم برامج شاملة لعمليات إعادة التنظيم الضرورية للمجتمع. وكذلك فإن الدعوة الرجعية إلى نوع من الصحوة الدينية يوحي بنواقص العلم. فالفجوة الأخلاقية ـ المعنوية المترتبة على أوضاع باتت فيها المعتقدات القديمة موضع تشكيك ومساءلة، غير أنها لم تُستبدل بعد بأخرى جديدة، تتمخض عن نوع من الهاجس والاهتمام المحموم بالتعزيز الأخلاقي ـ المعنوي لبنيان المجتمع: إنها عودة المُثُل الدينية إلى الانبعاث.

لا يستثني دوركهايم ماركس من حكمه الإجمالي على الاشتراكية. فكتابات ماركس تقدم منظومة فكرية كاملة معروضة بوصفها كتلة اقتراحات معتمدة علمياً. غير أن مثل هذه المنظومة تفترض مسبقاً في الحقيقة توفر رصيد هائل من المعرفة، رصيد بعيد عن الرصيد المتوفر في الزمن الحاضر. من شأن قدرٍ كبير من البحث أن

---

(50) Soc، ص: 284.

(51) 'التعليم الفلسفي وتجنيد الفلسفة'، RP، ج: 39، 1895، ص: 146.

يكون ضرورياً لإثبات ولو بعض التعميمات المحدودة أكثر المتضمنة في كتاب رأس المال. ففي مراجعته لكتاب غاستون ريتشارد بعنوان الاشتراكية والعلم الاجتماعي (Le socialisme et la science sociale)، يقول دوركهايم معلقاً: 'بين جميع الانتقادات التي وجهها ريتشارد إلى ماركس، يبدو لنا أن الأقوى هو ذلك الذي يحصر نفسه بإبراز المسافة الفاصلة بين الأطروحات الأساسية للمنظومة والملاحظات التي ترتكز إليها هذه المنظومة(52)'.

يتم توسيع دائرة هذه الآراء في مناقشة دوركهايم لعرض لابريولا لفكر ماركس. يعبر دوركهايم عن اتفاقه مع بعض أهم الأفكار والمفاهيم المتجسدة في المادية التاريخية. إنه تصور مثمر، يقول دوركهايم، ذلك الذي ينظر إلى الحياة الاجتماعية ليس فقط من وجهة نظر وعي الأفراد المعنيين، بل يعاين تأثير العوامل التي تراوغ الوعي وتساهم في تشكيله. صحيح أيضاً أن نرى، كما يفعل ماركس، أن من الضروري التماس هذه العوامل في تنظيم المجتمع. فـ 'لكي تكون التمثيلات الجماعية قابلة للتفسير، لا بد لها، بالضرورة، من أن تكون مستمدة من شيء ما، وبما أنها لا تستطيع أن تشكل دائرة مغلقة على ذاتها، فإن المنبع الذي تخرج منه يجب أن يكون موجوداً خارجها(53)'. صحيح تماماً أن يتم وضع مصدر الأفكار في بنية تحتية محددة؛ ثم يطرح دوركهايم سؤال العارف البلاغي قائلاً: وماذا يمكن لهذه البنية التحتية أن تكون مؤلفة منه، إن لم يكن أعضاء المجتمع منظمين في إطار علاقات اجتماعية محددة؟

ليس ثمة، على أي حال، ما يدعو، برأي دوركهايم، افتراض أن هذا المنظور يُلْزِم كل من يتبناه بقبول مجمل الرصيد الفكري لماركس من الألف إلى الياء. ويعلق دوركهايم أنه، توصل، هو نفسه، إلى هذا التصور دون التسليم بباقي المبادئ التي

---

(52) مراجعة كتاب غاستون ريشار: الاشتراكية والعلم الاجتماعي، RP، ج: 44، 1897، ص: 204. يعبر دوركهايم عن توافقه مع أولئك الاشتراكيين في ألمانيا وإيطاليا ممن يحاولون 'تجديد وتوسيع الصيغ التي كانوا أسرى لها منذ أمد طويل جداً، خصوصاً عقيدة المادية الاقتصادية، نظرية القيمة الماركسية، القانون الحديدي [للأجور]... [و] الأهمية الفائقة المعلقة على الصراع الطبقي'. مراجعة كتاب مرلينو: شكل الاشتراكية وجوهرها، RP، ج: 48، 1889، ص: 433.

(53) مراجعة كتاب لابريولا، ص: 648.

يستند إليها عمل ماركس، وأن صياغاته الخاصة لم تتأثر بين السوسيولوجيا والاشتراكية المشار إليها قبل قليل، أن يدرس التنظيم الاجتماعي بهذه الطريقة دون قبول المقدمات الإضافية التي تستلزمها الاشتراكية الماركسية. فالمنظور الذي يعاين التفاعل بين الأفكار وبنيتها التحتية 'المادية' ليس إلا جوهر المنهج السوسيولوجي، ويشكل شرطاً ضرورياً لدراسة المجتمع دراسة علمية. وتماماً كما يؤكد فيبر أن الاشتراكية ليست واسطة نقل يمكن إيقافها حسب رغبات الركاب - فالعقائد الاشتراكية نفسها يجب أن تُخضع لنفس النوع من التحليل الذي يعتمده الاشتراكيون بالنسبة إلى صيغ أخرى من الإيمان - فإن دوركهايم يشدد على أن الاشتراكية نفسها يجب التعامل معها، من وجهة نظر أستاذ السوسيولوجيا، بوصفها حقيقة اجتماعية مثل أي حقيقة اجتماعية أخرى. فالاشتراكية متجذرة في حالة محددة من حالات المجتمع، ولكنها لا تعبر بالضرورة عن الشروط الاجتماعية التي أنجبتها تعبيراً دقيقاً[54].

يضاف إلى ذلك أن الأطروحة المركزية للمادية التاريخية، الأطروحة التي تربط أصل الأفكار ربطاً مباشراً بالعلاقات الاقتصادية، 'مناقضة لحقائق تبدو راسخة'. لقد تم، كما يعلن دوركهايم، إثبات أن الدين هو المصدر الذي تمخض عن سائر المنظومات الفكرية المتمايزة. غير أن 'العامل الاقتصادي أولي، في حين أن الحياة الدينية تكون، على النقيض من ذلك، مرفهة وحاضنة' في أبسط أشكال المجتمعات[55]. وفي هذه الحالة فإن الاقتصاد يتأثر بالممارسة الدينية والنزعة الرمزية أكثر بكثير من تأثر الأخيرتين بالاقتصاد. غير أن ذلك لا يعني أن تأثير العلاقات الاقتصادية لا يلبث، مع تنامي التضامن العضوي والانحسار الناتج عن ذلك لطابع الدين الشامل، أن يصبح كلي الهيمنة في تحديد طبيعة العقائد التي تحتل موقع الصدارة في الوجدان الجماعي (conscience collective). وما إن تصبح رزمة معتقدات راسخة 'حتى تصبح' جراء هذا، وقائع فريدة (sui generis)، مستقلة ذاتياً، قابلة لأن تكون أسباباً بدورها ولإنتاج جواهر جديدة[56]'. في المجتمعات

(54) Soc، ص: 40 وبعدها.
(55) مراجعة كتاب لابريولا، ص: 650.
(56) المصدر السابق، ص: 651.

البدائية، ذات البنية البسيطة، تكون الأفكار كلها مرتبطة بمنظومة تمثيلات دينية واحدة، ووثيقة الارتباط، بالتالي، من حيث مضمونها، بصيغة تنظيم المجتمع. ولكن العلاقة بين العقائد والبنية التحتية التي تتجذر فيها لا تلبث، مع تنامي التمايز في تقسيم العمل، واعتماد العقل النقدي بما يفضي إلى صدام أفكار متباينة، أن تصبح اكثر تعقيداً.

وبالارتباط مع هذا التأكيد، يرفض دوركهايم الافتراض الماركسي القائل إن العلاقات الاقتصادية ـ البنية الطبقية ـ هي الركيزة الرئيسية للسلطة السياسية في المجتمع. وبرأي دوركهايم ثمة طيف واسع من بدائل التنظيمات السياسية المختلفة في المجتمعات التي هي متشابهة بنيوياً فيما عدا ذلك. ومن هنا فإن أهمية الطبقات، والصراع الطبقي عموماً، في التطور التاريخي، يجري تقليصها إلى الحد الأدنى من قبل دوركهايم. من المهم، بالطبع، أن دوركهايم لا يستخدم لا عبارة 'مجتمع صناعي' السان سيمونية، ولا عبارة 'الرأسمالية' لدى أساتذة الاقتصاد في كتاباته، بل يتحدث، بالأحرى، عن 'مجتمع مدني' أو 'مجتمع معاصر'. يقوم أنموذج دوركهايم للتنمية أو التطور، مع الاعتراف بأهمية سلسلة من 'المراحل' المحددة للتقدم المجتمعي، على تأكيد أهمية التغيير التراكمية، بدلاً من الحركية الثورية، في التاريخ. وبرأي دوركهايم، فإن تلك المجتمعات التي تكون فيها الثورات السياسية الأكثر تكراراً ليست هي التي تبدي القدر الأكبر من قابلية التغير. العكس هو الصحيح، في الحقيقة: إنها مجتمعات تبقى فيها التقاليد الأساسية هي هي. 'على السطح ثمة سيل متواصل من الأحداث المتجددة باستمرار. إلا أن قابلية التغير السطحية هذه تخفي تحتها التماثلية الأكثر رتابة. كثيراً ما يكون الروتين البيروقراطي الأكثر قوة ورسوخاً لدى الشعوب الأكثر ثورية(57)'. إذا لم يكن التطور السابق للمجتمع قابلاً للفهم من منطلق الأولية التي يضفيها ماركس على الصراع الطبقي، فإن الشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى الحاضر. وما طغيان الصراعات

(57) التعليم الاخلاقي (بالإنجليزية)، ص: 137؛ التعليم الاخلاقي (بالفرنسية) (باريس، 1925)، ص: 156. لا تجوز المبالغة في تبسيط موقف ماركس من القضية. يورد ماركس رأياً مشابهاً إلى حدٍّ ما، فيما يخص فرنسا القرن التاسع عشر، في 'الثامن عشر من بروميير لوي بونابرت'، SW، ج: 1، ص: 249 – 250.

الطبقية على المجتمعات المعاصرة إلا عَرَضاً من أعراض مرض (malaise) العالم الحديث، بعيداً عن أن يكون سَبَبَه المتجذر. يخرج الصراع الطبقي من رحم الفوضى التي تكمن جذورها في مكان آخر. و'يترتب على ذلك' برأي دوركهايم 'ألا تستتبع التحولات الاقتصادية التي أُنتجت خلال سني هذا القرن، سلسلة التحولات من الصناعات الصغيرة إلى نظيرتها الموسعة والكبيرة، لا توجب أي انتفاضات أو عمليات إعادة تنظيم جذرية (renouvellement intégral) للنظام الاجتماعي....'[58].

ومع أن دوركهايم يرفض إمكانية إعادة تنظيم المجتمع المعاصر جذرياً على أساس التغيير الثوري، فإنه يصر على التكهن بأن هناك نزوعاً محدداً نحو اختفاء تقسيم العمل. إن الحفاظ على حقوق الوراثة عامل رئيسي من عوامل تأبيد تقسيم العمل بين العمل ورأس المال[59]. والوراثة ليست إلا واحدة من بقايا الشكل القديم للملكية الجماعية، حين كانت الملكية مملوكة على نحوٍ مشترك من قبل هذه الجماعة القرابية أو تلك، وسوف لن تلبث أن تُلغى تماماً مثل الانتقال الوراثي للمراتب والوجاهات والامتيازات المنصوص عليها في القانون التي تم إبطالها[60]. لا يستجر هذا بالطبع، حسب ما يرى دوركهايم، تجميع الملكية وحصرها بأيدي الدولة. فالنزعة الفردية الأخلاقية ـ المعنوية للمجتمعات المعاصرة تتطلب العمل على إزاحة جميع الحواجز القائمة في طريق إبرام العقود المتكافئة، لا إلغاء الملكية الخاصة.

غير أن عملية إعادة التنظيم الاقتصادية لا تستطيع، برأي دوركهايم، أن توفر الحل الرئيسي لـ 'الأزمة' المتفاقمة في العالم الحديث، الأزمة التي أفرزت الاشتراكية، لأن أسباب الأزمة ليست اقتصادية، بل هي أخلاقية ـ معنوية. واستئصال تقسيم العمل 'المفروض' عنوة لن يفضي بذاته ووحده إلى وضع حد لتقسيم العمل 'الشاذ'. هذا هو أساس ركيزة دوركهايم الواعية الأهم للافتراق عن ماركس. فبرنامج ماركس للتخفيف من الحالة المرضية للنظام الرأسمالي يقوم على سلسلة من

(58) مراجعة كتاب لابريولا، ص: 251.
(59) PECM، ص: 123.
(60) 'العائلة الزوجية'، RP، ج: 91، 1921، ص: 10. يقترب دوركهايم قليلاً من توصيف الأمر في PECM، ص: 247.

الإجراءات والتدابير الاقتصادية. ومناصرة مصالح الطبقة العاملة معطوفة عطفاً مباشراً، في كتابات ماركس، على آراء الأخير حول الطبيعة 'المتناقضة' لاقتصاد السوق الرأسمالي. فـ 'فوضى السوق' نابعة من البنية الطبقية للنظام الرأسمالي، ولن تلبث أن تنحسر وتتلاشى مخلية مكانها لنظام يضبط الإنتاج في اقتصاد منسق مركزياً: 'في ظل الاشتراكية الماركسية، لا يختفي رأس المال، باختصار؛ يُكتفى بإدارته من قبل المجتمع بدلاً من تركه بأيدي الأفراد[61]'. ومن هنا فإن كتابات ماركس تتقاسم نوعاً من الالتزام بالمبدأ الرئيسي الذي هو ميزة حاسمة من ميزات الاشتراكية حسب استخدام دوركهايم للكلمة: مبدأ مركزة قدرة المجتمع الإنتاجية بأيدي الدولة. غير أن هذا بذاته لا يفعل شيئاً على صعيد التخفيف من وطأة الفراغ الأخلاقي ـ المعنوي الناجم عن الوضع الشاذ للصناعة الحديثة؛ لعله يؤكد المشكلة ويفاقمها، لأن من شأن النتيجة أن تكون تعزيزاً لهيمنة المجتمع بعلاقات 'اقتصادية'. ومن شان مثل هذا الدمج للدولة بالاقتصاد أن يتمخض عن عواقب النزعة الصناعية السان سيمونية نفسها. فبالنسبة إلى ماركس، كما بالنسبة إلى سان سيمون، 'يبدو أن الطريق الموصلة إلى تحقيق السلام الاجتماعي هي طريق تحرير الشهوات الاقتصادية من جميع القيود من ناحية، وإشباعها عن طريق تلبيتها من ناحية أخرى. غير أن مثل هذا المشروع يبقى متناقضاً[62]'.

(61) Soc، ص: 90. في الحقيقة، هذا وصف دقيق لما يعده ماركس مرحلة انتقالية بين الرأسمالية والشيوعية.
(62) Soc، ص: 241.

14. الدين، الإيديولوجيا، والمجتمع

تمتد جذور كتابات ماركس الأولى إلى نقد الدين كما صاغه ديفيد شتراوس، برونو باور، وفيورباخ. وخلف هؤلاء يكمن تأثير هيغل الذي قامت فلسفته، كما علق فيورباخ، على 'نفي اللاهوت من منطلق لاهوتي'[1]. فنظام هيغل الفلسفي يرتكز ويوحد أو يجمع بين عنصرين أساسيين رآهما ماركس لاحقاً بوصفهما اثنتين من سمات الدين بوصفه 'ايديولوجيا': ركيزة التمثيل المعدل لقيم هي في الحقيقة من صنع الإنسان في المجتمع وابتكاره، وركيزة توفير الدعم المبدئي لنظام اجتماعي ونظام سياسي قائمين ـ نظام الدولة البروسية في هذه الحالة. يبقى تأثير الدين في الحياة الاجتماعية هو الآخر هاجساً رئيسياً من هواجس كل من دوركهايم وفيبر، ويشكل بعداً بالغ الأهمية من الأبعاد التي يمكن اعتمادها لدى مقارنة بعض الأطروحات المتجذرة في كتابات المؤلفَيْن الأخيرين بكتابات ماركس. ثمة رزمتان مترابطتان من المشكلات في تحليل الطابع 'الإيديولوجي' للدين، رزمتا مشكلات مهمتان هنا: رزمة مشكلات اشتقاق مضمون الرمزية الدينية، ورزمة مشكلات العواقب المترتبة على 'علمنة' الحياة الحديثة.

الأولى تساعد على تركيز بعض القضايا المطروحة في الحوار العظيم، المطوّل حول طبيعة التفسير 'المادوي' للتاريخ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يصر كل من دوركهايم وفيبر، ومعهما جميع منتقدي ماركس الليبراليين، على رفض ما يعدّونه تصور ماركس للعلاقة بين الأفكار و'المصالح الاقتصادية'. وفي مناقشة

---

(1) فيورباخ: المؤلفات، ج: 2، ص: 275.

هذه القضية في هذا الفصل، يتركز الجزء الأكبر من الاهتمام والانتباه على معاينة العلاقة بين ماركس وفيبر. فكتابات ماكس فيبر، كما قيل في الفصل السابق، هادفة، على نحوٍ أكثر مباشرة بما لا يقاس، إلى تقديم شرح وتوضيح نقديين للمادية التاريخية، مقارنةً بكتابات دوركهايم. يضاف إلى ذلك أن نشر كتاب **الأخلاق البروتستنتية** أدى إلى إشعال نار جدل محموم حول دور 'الأفكار' في التطور التاريخي، جدل تكاد ناره أن تكون كامنة، إلى اليوم، تحت الرماد[2].

حزمة المشكلات الثانية، وهي المتعلقة بمقولة 'العلمنة'، تنتمي لا إلى طبيعة التفاعل بين 'الأفكار' و'الواقع المادي' بحد ذاته، بل إلى ملابسات ومضاعفات التأثير المنحسر للدين في العالم الحديث. فعواقب السيطرة المتضائلة للدين على الحياة الاجتماعية تشغل اهتمام كل من الكتّاب الثلاثة المبحوثين في هذا الكتاب، على المستويين العملي والنظري. إن الثلاثة، جميعهم، يضفون قدراً هائلاً من الأهمية على عملية الاقتلاع التدريجية للفكر والممارسة الدينيين جراء توغل حركة العلمنة في سائر مجالات الحياة الاجتماعية. ومن شأن إلقاء الأضواء على بعض أوجه الشبه ونقاط التباين والافتراق الرئيسية حول هذه القضية أن يوفر سبباً آخر من أسباب النفاذ الحصيف إلى قلب أهم التناقضات والاختلافات بين مؤلفات ماركس من جهة ومؤلفات دوركهايم وفيبر من جهة ثانية.

ماركس وفيبر: مشكلة الدين بوصفه 'إيديولوجيا'

لدى معاينة العلاقة بين آراء ماركس وآراء فيبر حول الدين، نجدنا أمام صعوبة تطرحها، بالطبع، الطبيعة المتشظية لكتابات ماركس حول الموضوع. فجُل بيانات ماركس عن تأثير المؤسسات الدينية معادية دون لبس، ولكنها غير مهتمة إلى حدٍّ بعيد. فاهتمام ماركس، حتى في كتاباته المبكرة منصب، على نحوٍ طاغٍ، على النظام الرأسمالي الحديث وتجاوزه تعالياً بالنظام الاشتراكي. فهو لم يعكف على دراسة

(2) جزء كبير من الجدل حول الأخلاق البروتستنتية جرى في غفلة عن ردود فيبر على منتقديه الأوائل. انظر 'النقد المضاد لـ "روح النظام الرأسمالي"'، أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية، م: 30، 1910، ص: 176 – 202؛ و'كلمة نقد مضاد ختامية'.

الدين بأي قدرٍ من التفصيل بعد 1845، لأن القطيعة مع الهيغليين الشباب ومع فيورباخ، والوقوف على الحاجة إلى العمل سوسيولوجياً على تحليل العلاقة بين الاقتصاد، السياسة، والإيديولوجيا، مكَّنَته، عملياً من التغلب ـ من منطلق أهدافه هو ـ على الحاجة إلى إخضاع الدين للتحليل التفصيلي. أما الهيغليون الشباب فقد واصلوا، كما يُوضِّح في كتاب العائلة المقدَّسة، تكريس الجزء الأكبر من جهودهم على نقد الدين، مما أبقاهم على الدوام أسرى نظرة عالمية كانت، وإن على نحوٍ سلبي، نظرة دينية.

لذا فإن أي محاولة لعقد مقارنة تفصيلية بين أفكار ماركس وفيبر حول ظواهر دينية معينة محكومة بالإخفاق. تبقى رواية ماركس لقصة المجتمع الشرقي أكثر هزالاً من أن تشكل الأساس المطلوب لعقد مقارنة تفصيلية مع مناقشات فيبر المطوَّلة لجملة ديانات الهند والصين. حتى آراء ماركس عن ظهور المسيحية وأهميتها على صعيد تطور المجتمعات الأوروبية يتعين استنتاجها، في المقام الأول، من مختلف البيانات غير المباشرة الواردة في كتاباته النقدية عن هيغل والهيغليين الشباب. غير أن هذه تشي، فعلاً، بسلسلة من نقاط التوازي وجملة من مواضع التعارض والتناقض مع فيبر. وبوصفه دارساً مدققاً وحميماً لهيغل، من الواضح أن ماركس مدرك للأهمية الأساسية العميقة التي أوْلاها معشر المؤرخين والفلاسفة للمسيحية في الغرب. لا يشكك ماركس بمشروعية هذا. ما يصر على مهاجمته هو الموقف المثالوي الذي يتم الانطلاق منه لتحليل المسيحية. وهكذا فهو يعترض على معالجة شتاينر لمسألة صعود المسيحية المبكرة لأنها تتم كلياً على مستوى الأفكار[3]. يقول ماركس إن المسيحية نشأت بوصفها ديانة ترحال وتنقل، ديانة بُداة متشردين مقتلعين من جذورهم، وينبغي إرجاع أسباب انتشارها الواسع إلى التفسخ الداخلي للإمبراطورية الرومانية: 'أخيراً تلاشت الدنيا الهلينية والرومانية، وذابت روحياً في المسيحية ومادياً في هجرة الأقوام[4]'. غير أن فيبر يرى أن المسيحية كانت على الدوام ديناً لحرفيي المراكز الحضرية في المقام الأول[5]. لكن ماركس لا

(3) GI، ص: 143 وبعدها.
(4) GI، ص: 151 (هامش).
(5) ES، ج: 2، ص: 481 وبعدها. عن نظرية كاوتسكي حول الطابع 'البروليتاري' للمسيحية ـ الأمر

يتردد في تأكيد حقيقة أن النظرة الأخلاقية المسيحية شكلت تياراً حيوياً جديداً نقيضاً للانحطاط الأخلاقي الحاصل في روما. أحلّت المسيحية محل تعددية الآلهة الرومانية مفهوم رب كوني واحد أوحد، مرجعيته قائمة على فكرتي الخطيئة والخلاص المسيحيتين الفريدتين. وفي التطور اللاحق للمسيحية في أوروبا، جاءت حركة الإصلاح (الديني) لتوفر بعثاً أخلاقياً مماثلاً نسبة إلى المجتمع الإقطاعي المتمادي في تفككه وانحلاله الداخليين. 'انتصر ... لوثر على أسْر العبادة عن طريق إبداله بأسْر القناعة. نجح في تحطيم الإيمان بالسلطة والمرجعية لأنه استعاد سلطة الإيمان... حرر الإنسان من التديُّن الخارجي لأنه جعل التديُّن هو الإنسان الداخلي[6]'. لا يجوز لموقف ماركس العدائي من الدين أن يحجب حقيقة أن الدِّين، رغم مساهمة الإيديولوجيا الدينية في إقناع البشر بوجود قائم على البؤس فوق هذه الأرض، يوفر حلماً إيجابياً بعالم أفضل: يؤسس لنوع من 'الاحتجاج على المعاناة الحقيقية[7]'.

غير أن علينا، إذا أردنا أن نتقدم إلى ما بعد مستوى هذه المقارنات اللامنهجية نسبياً، أن نلوذ بسوية أكثر تعميماً من التحليل. فالمسائل التي أثارها تفسير معالجة ماركس للدين لا يمكن أن يتم تناولها على نحوٍ مقنع، إلا بالارتباط مع القضايا التي تطرحها كتابات فيبر، في سياق تصور ماركس الإجمالي لـ 'المادية'. لدى المبادرة إلى تقويم 'مادية' ماركس، لا بد من تذكر نقطتين مركزيتين. أولاً، لم يكن ماركس، في أي من الأوقات، محصور الاهتمام بمجرد صوغ نظرية أكاديمية. ولعل خير تعبير عن موقف ماركس هو ما تضمنته عبارته الشهيرة: 'اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم وإن بصيغ مختلفة؛ غير أن المطلوب هو تغييره[8]'. وحسب تصور ماركس فإن نظريات المفكر الاجتماعي ذاتها تشكل جزءاً من الجدل (الديالكتيك) الذي

الذي يرفضه فيبر ـ انظر كتابه أصل الديانة المسيحية (شتوتغارت، 1908).

(6) 'مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل'، وقد تُرجمت كما لو كانت حول الدين (موسكو، 1957)، ص: 51. غير أن ماركس معاد دون أي لبس للوثر واللوثرية؛ إن لوثر 'نجح في تحرير الجسد من الأصفاد لأنه قام بتقييد القلب'.

(7) EW، ص: 43.

(8) WYM، ص: 402.

بموجبه تقوم الحياة الاجتماعية بـ 'تغيير البشر' من ناحية، تتعرض هي نفسها لـ 'التغيير بأيدي هؤلاء البشر' من الناحية المقابلة. ثانياً، لا يغطي عمل عمر ماركس سوى جزء من المشروع الذي قرر، في بدايات نضجه، أن ينذر نفسه له. والكتلة الرئيسية من كتابات ماركس النظرية تتألف، عملياً، من مسوّدات متعاقبة لكتاب رأس المال. حتى هذا العمل بقي غير منجز في حياة ماركس. إلا أن كتاب رأس المال نفسه كان مخططاً في الأساس ليكون تحليلاً أولياً للاقتصاد البرجوازي المؤهل تحديداً وبدقة لتثبيت وترسيخ الطابع الطبقي للمجتمع البرجوازي. من الخطأ التعامل مع رأس المال، رغم إيجازه في أجزائه الأربعة[9]، بوصفه دراسة إجمالية لنقد بنية المجتمع البرجوازي، مع أن هذا هو الأسلوب الذي اعتمدته الأكثرية الساحقة من الماركسيين، والنقاد، في النظر إلى العمل. الوصفة نفسها التي يستخدمها ماركس لنعت طبيعة مقاصده في كتاب مخطوطات 1844 يمكن تطبيقها دون زيادة أو نقصان على كتاب رأس المال: 'لا تتم ملامسة علاقات الاقتصاد السياسي مع الدولة، القانون، الأخلاق، الحياة المدنية، إلخ... إلا بمقدار ما يعكف الاقتصاد السياسي نفسه صراحة على معالجة هذه الموضوعات، في هذا العمل الحالي'[10].

لذا فإن ماركس لم يكتب قَطُّ أيّ عرض منهجي لتصوره المادوي للتاريخ، ولو مطبّقاً لذلك الشكل المجتمعي الذي شغل مركز اهتمامه الأول: المجتمع البرجوازي. ومع ذلك، لم يعد ممكناً، في ضوء كتاباته المبكرة، الشك في أن تصور ماركس للمادية التاريخية لا يمثل نوعاً بسيطاً من 'قلب' الفلسفة المثالية الهيغلية رأساً على عقب. أما كتابات فيورباخ فقائمة، بالمقابل، على أساس مثل هذا القلب، ما يبقي فلسفة فيورباخ المادية محصورة بنزعة إنسانية دينية مضروبة بإشارة ناقص. ونتيجة موقف فيورباخ هي أن الدين ليس إلا 'تمثيلاً' رمزياً للإنسان، وأن من الضروري تحرير الدين من الخرافة والأوهام لاستئصال ظاهرة الاغتراب الذاتي الإنساني، وصولاً إلى وضعه ـ الدين ـ على مستوى عقلاني. تبقى نظرة ماركس مختلفة. وبرأي ماركس فإن اثنين من أخطاء فيورباخ يتمثلان بالتحدث عن 'الإنسان'

(9) 'الجزء الرابع' من كتاب رأس المال هو ما يحمل عنوان نظريات فضل القيمة.
(10) EW، ص: 63.

على نحوٍ مجرد، والإخفاق جراء ذلك في فهم حقيقة أن الناس لا يوجدون إلا في سياق مجتمعات محددة تتغير في أثناء عملية التطور التاريخية، أولاً؛ وبالتعامل مع الأفكار و'الوعي' على أنها مجرد 'انعكاس' نشاطات إنسانية في العالم المادي.

بعبارةٍ أخرى، يحافظ فيورباخ على الدلالة الفلسفية لعبارة 'المادية'، التي يجهد ماركس للإفلات منها. وبكلمات ماركس فإن 'العيب الرئيسي في جميع الأشكال والصيغ السابقة للمادية (بما فيها مادية فيورباخ، هو أن الشيء، الموضوع، الواقع، الإحساس لا يتم تصوره إلا على أنه شكل من أشكال موضوع أو تصور، ولكن ليس بوصفه نشاطاً إنسانياً حسياً، ممارسة (براكسيساً)، لا على نحوٍ ذاتي[11]'. إن تصوراً كهذا للمادية تحديداً هو الذي يكمن خلف الفكرة التي تقول إن الأفكار ليست إلا 'ظواهر ثانوية'، مما يبقى تحليل مضمون الإيديولوجيات أمراً غير ذي شأن بالنسبة إلى تفسير الفعل الإنساني. يجب الإقرار بأن هناك أكثر من أثر لهذا التصور في كتابات ماركس. ففي كتاب الإيديولوجيا الألمانية يقول ماركس: 'في سائر الإيديولوجيات يبدو الناس وظروفهم واقفين على رؤوسهم كما في آلة التصوير البدائية (camera obscura)... '. غير أنه يتم الإيضاح إذ يقال إن مثل هذه البيانات يجب فهمها في سياق تاريخي. فالوعي الإنساني، في المراحل المبكرة من التطور الاجتماعي، هو 'الحصيلة المباشرة' للنشاط المادي؛ ليس إلا وعياً قطيعياً مجرداً'. ومع اتساع دائرة التمايز الاجتماعي 'يغدو الوعي' على أي حال 'في وضع يمكّنه من تحرير نفسه من العالم والسير قدماً على طريق صوغ نظرية "خالصة"، لاهوت (ثيولوجيا ـ فقه)، فلسفة، أخلاق، إلخ'. (هذا 'التحرر أو الانعتاق' يبقى زائفاً بمعنى أن الأفكار لا تستطيع مطلقاً أن تكون 'متحررة' من جملة الشروط والظروف الاجتماعية التي تنجبها). وهذا يصبح ممكناً، بادئ ذي بدء، مع ظهور نوع من تقسيم العمل الذي يتيح فرصة انبثاق شريحة متخصصة بـ 'العمل الذهني'، الذي يتم تاريخياً بصيغة نشوء وتطور صيغة من صيغ الرهبنة أو الكهانة[12]. تعبر

(11) WYM، ص: 400؛ We، ج: 3، ص: 5. للاطلاع على مناقشة حديثة لفيورباخ انظر يوجين كامنكا: فلسفة لودفيغ فيورباخ (لندن، 1970).

(12) GI، ص: 37 و43؛ We، ج: 3، ص: 27 و31. وكما يقول بولانتزاس فإن 'من شأن ملكوت "المقدّس"'، وفقاً لهذا التحليل، 'أن يبدو أقرب إلى البنية التحتية منه إلى "القانون"، أقله من لحظة

الفقرة التالية بوضوح وجهة نظر ماركس:

يعتمد تصور التاريخ على قدرتنا على تفسير السيرورة الفعلية للإنتاج، انطلاقاً من الإنتاج المادي للحياة نفسها، وعلى إدراك أنموذج التزاوج المرتبط بنمط الإنتاج هذا (أي المجتمع المدني في مراحله المختلفة) الذي أوجده، بوصفه الأساس الثابت للتاريخ كله؛ وإظهاره في غمرة العمل بوصفه دولة، لتفسير سائر النتاجات النظرية المختلفة الأخرى وجميع صيغ الوعي، الدين، الفلسفة، الأخلاق، وإلخ... إلخ. وتعقُّب جذرها ونموها من ذلك الأساس؛ الذي عن طريقه، بالطبع، يمكن تصوير الأمر كله بمجمله (وصولاً أيضاً إلى الفعل التبادلي فيما بين هذه الجوانب المختلفة)[13].

إن الإيديولوجيا 'متجذرة'، إذن 'في الشروط المادية للحياة'، غير أن هذا لا يعني أن هناك نوعاً من العلاقة الكونية ـ الشاملة أو الأحادية بين 'القاعدة الفعلية' للمجتمع ـ علاقات الإنتاج ـ وجملة 'البنى الفوقية الحقوقية والسياسية'. أما الاستنتاج المحدد الذي يتوصل إليه ماركس في نقد فيورباخ فهو أن الأفكار نتاجات اجتماعية، يتعذر فهمها من قبل الفيلسوف الذي يقف خارج التاريخ. والسمة المميزة الحاسمة لمادية ماركس نجدها في الروابط المرسومة بين البنية الطبقية والإيديولوجيا. وعلى الرغم من أنه يبدو بسيطاً وواضحاً فإن هذا هو الأساسي بالنسبة إلى 'مادية' ماركس، أكثر من مفهوم للفكرة بوصفها ظاهرةً ثانوية من ظواهر العلاقات المادية. وحيثما يقوم ماركس بالتعميم حول العلاقة بين الإيديولوجيا و'البنية التحتية' المادية، فإن هذا يكون من منطلق تحديد أن البنية الطبقية هي الحلقة الوسيطة الوحيدة بين الطرفين. فبنية المجتمع الطبقية تمارس تأثيراً حاسماً في الأفكار التي تحتل موقع الصدارة في ذلك المجتمع؛ وبالمثل فإن انبثاق أفكار يمكنها أن تضطلع بدور قائم على تحدي النظام المهيمن يتوقف على تشكل علاقات طبقية تتمخض عن قاعدة بنيوية للإيديولوجيا الجديدة. ففي حين أن 'فكرة الشيوعية' قد 'تم

قدرتنا على الكلام عن واقع قضائي يبدأ بأن يصبح مميزاً: إنه المستوى الديني الذي يؤسس لأكثر وسائل توفير إمكانية فهم القانون نسبةً إلى البنية التحتية 'أهمية'. نيكوس ر. بولانتزاس: طبيعة الأشياء والقانون (باريس، 1965)، ص: 230.

(13) GI، ص: 50.

التعبير عنها عشرات المرات' في التاريخ، تبقى الإمكانية الفعلية لاندلاع أي ثورة شيوعية 'مشروطة بالوجود المسبق لطبقة ثورية[(14)]'.

حتى في فلسفة فيورباخ يمكن أن يشار إلى أن الدين شيء أكثر من مجرد انعكاس للواقع المادي: إنه أيضاً منبع لمُثُل يتعين على الناس أن يكافحوا من أجلها. وما الرب إلا الإنسان كما ينبغي أن يكون، ما يمكّن صورة الربوبية من الانطواء على حلم ما يستطيع الإنسان أن يصبحه. يقوم ماركس بمزاوجة هذا التصور مع النظرة الجدلية التي تقول إن التفاعل المتبادل لمثل هذه الأفكار مع التنظيم الاجتماعي لـ'بشر أرضيين' ما يجب أن يشكل نواة أي منظور تاريخي. وهذه التبادلية يجب فهمها من منطلق الدراسة التجريبية لأشكال اجتماعية ملموسة، ويتعذر التقاطها إذا قمنا بـ 'التجريد من السيرورة التاريخية[(15)]'. وهكذا فإن الطابع الخاص للعلاقة بين البنية الطبقية والإيديولوجيا يكون، هو نفسه، متغيراً تاريخياً. والنظام الرأسمالي الذي يقوم بتكنيس جميع الروابط المشخصنة العائدة للنظام الإقطاعي، يعوض عنها بعمليات لاشخصية تخص السوق؛ ويخترق، عن طريق تطبيق العلم على بناء تكنولوجيا عقلانية، جملة الزخرفات والشراشيب الإيديولوجية الموروثة عن النظام التقليدي - إلى درجة أن تأثير العقائد الدينية في جذور النظام الرأسمالي يميل إلى أن يطويه النسيان:

> غارقاً كلياً في بحر إنتاج الثروة والصراع التنافسي السلمي لم يعد [المجتمع البرجوازي] مدركاً لحقيقة أن أشباحاً من أيام روما كانوا قد تولوا حراسة مهده. غير أن ظهور المجتمع البرجوازي إلى الوجود، رغم أنه خالٍ من البطولة، تطلب آيات من البطولة، التضحية، الإرهاب، الحرب الأهلية، ومعارك الشعوب... وبالمثل فإن كرومول والشعب الإنجليزي كانا، في مرحلة أخرى من التطور، قبل قرن واحد من الزمن، قد بادرا إلى اقتباس فيض من الكلام والعواطف والأوهام من العهد القديم دعماً لثورتهما البرجوازية. وما إن تم بلوغ الهدف الحقيقي، ما إن

---

(14) GI، ص: 51 و52. يشكل الإخفاق في الإمساك برأي ماركس حول هذه القضية أحد العناصر التي شَوَّشَتْ جزءاً كبيراً من النقاش الحديث حول نظرية 'التكامل' و'القسر' في السوسيولوجيا. انظر مقالي '"السلطة" في كتابات تالكوت بارسونز الحديثة'، السوسيولوجيا، م: 2، 1968، ص: 268 – 270.

(15) WYM، ص: 40.

تحقق إنجاز عملية التحويل البرجوازي للمجتمع الإنجليزي حتى سارع لوك إلى التهليل لحبقوق[16].

من شأن مثل هذه الاعتبارات أن تسلط أضواء كاشفة على حقيقة أن هناك بالفعل قدراً جوهرياً من الحقيقة في تأكيد شومبتر أن 'مجمل حقائق ماكس فيبر وحججه (في سوسيولوجيته ودينه) تتناغم تماماً مع نظام ماركس[17]'. ذلك يعني أن من شأن الإيديولوجيا أو 'الوعي'، من منطلق فهم الجدل بوصفه تفاعلاً نشطاً بين الذات والموضوع، أن توفر باقة ضرورية من المعاني التي تمكّن الفرد من التفاعل مع العالم، من التأثير في هذا العالم، مع قيام العالم، في الوقت نفسه، بالتأثير فيه هو. ليس الواقع مجرد أمر 'خارجي' بالنسبة إلى الإنسان، دائب على تشكيل وعيه، بل هو معدَّل بما يتفق مع الغايات الإنسانية عبر التطبيق الفعال للوعي والعمل على تعديل البيئة الموجودة من قبل. وفي هذه المقاربة، من غير الجائز تحديداً أن يتم التعامل مع الإيديولوجيا بوصفها 'نتيجة' يمكن 'استخلاصها' من الواقع المادي. فتصور فكر ماركس المتبنى من قبل فيبر هو، من جهة ثانية، 'التفسير' المميَّز لماركس في الفكر الاجتماعي العائد إلى أواخر القرن التاسع عشر. من المؤكد أن كتابات أنجلز المتأخرة لعبت دوراً مهماً على صعيد توفير قادة أو أساس لمشروعية مثل هذا القلب أو التحويل والتطوير لماركس وفكره. إلا أن مثل هذا 'التفسير'، كما تم التلميح في الفصل السابق، كان قد خرج أيضاً من رحم الضرورات العملية لموقع الحزب الماركسي الأوروبي الرئيسي في مسقط رأسه، في بلد منشئه. إذا كان الجدل محكوماً بأن يكون موجوداً في الطبيعة، كما يقال في كتاب ضد دوهرنغ (آنتي دوهرنغ)، فإن هذه الطريق باتت ممهِّدة لنوع من المادية الفلسفية التي تزيح عن مسرح التاريخ دور الأفكار بوصفها العامل الفعال للتغيير الاجتماعي: الإيديولوجيا هي 'النتيجة'، والظروف المادية هي 'السبب'. من شأن هذا أن يستثير المشكلة المميزة للمادية التاريخية التي تنبه إليها ماركس في وقتٍ مبكر من حياته الفكرية: إذا لم تكن الإيديولوجيا، ببساطة سوى 'الانعكاس' السلبي

(16) SW، ج: 1، ص: 248.

(17) جوزف أ. شومبتر: الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية (نيويورك، 1962)، ص: 11.

للظروف المادية، فليس ثمة، إذن، أي مجال لدور الناس الفعال بوصفهم صانعي الواقع الاجتماعي[18].

بكثير من البراعة والتألق تقوم كتابات فيبر بدحض 'المادية التأملية' منطلقاً سليماً للتحليل السوسيولوجي. غير أن من الممكن القول، على هذا الصعيد، إن كتابات فيبر تنجح، إذا تم النظر إليها نسبةً إلى ماركس، في إكمال دورة الدولاب. رفض فيبر ارتداء سترة المادية الفلسفية الضيقة التي سعى أتباع ماركس إلى فرضها على التاريخ باسم المادية التاريخية. ومن هذه الناحية نرى أن كتابات فيبر حول السوسيولوجيا والدين، بدءاً بوجهة النظر القائمة على المثالية الذاتية، تبرئ ماركس جزئياً ضد تلامذته بالذات. يتعامل فيبر مع الزعم بإمكانية تحويل الإيديولوجيا عقلانياً وصولاً إلى إماطة اللثام عن مضمونها 'الفعلي'. غير أن هذا التصور بالذات هو الذي يتنصل منه ماركس حين يقطع صلته مع الهيغليين الشباب. وهكذا فإن استخدام فيبر لمفهوم 'الانتماء الانتقائي[19]'، لدى تحليل العلاقات منظومات الآراء والتنظيم الاجتماعي، يكون متناسباً تماماً مع معالجة ماركس للإيديولوجيا. إن فيبر يستخدم هذا التصور للإشارة إلى الطبيعة الطارئة أو العَرَضية للروابط القائمة بين المحتوى الرمزي للمعتقدات التي 'يختار' الأفراد اعتناقها، والعواقب التي ترتبها تلك المعتقدات على الفعل الاجتماعي. بالمقابل، يمكن لنمط حياة طبقة معينة أو جماعة مرتبية محددة أن تولد انتماء لقبول أنواع معينة من الأخلاق الدينية، دون 'حسم' طبيعة المعتقدات ذات العلاقة. وهكذا فإن الحرفيين والتجار في المدن، هؤلاء الذين تكون حياتهم مستندة إلى قاعدة توظيف الحساب العملي في المشروع التجاري، متمتعون بنوعٍ من 'الانتماء' إلى 'موقف الزهد الفعال' فعل مشيئة الرب المدعوم بعاطفة الاضطلاع بدور "أداة" هذا الرب، بدلاً من امتلاك الألوهة أو الاستسلام الداخلي والتأملي للرب، الذي ظهر بوصفه

(18) WYM، ص: 401. اهمية هذه النقطة لا تتضح في المناقشة الممتازة الواردة، رغم ذلك، في مقال نورمان بيرنباوم: 'تفسيران متناقضان لصعود النظام الراسمالي: ماركس وفيبر'، المجلة البريطانية للسوسيولوجيا، م: 4، 1953، ص: 125 – 141.

(19) انظر، مثلاً، PE، ص: 90 – 92.

قيمة عليا في ديانات متأثرة بشرائح مثقفين أرستقراطيين[20]. لم يبق 'الزهد الفعال'، على أي حال، محصوراً بديانات الشرائح المدينية، كما لم تبادر سائر الجماعات المدينية، بأي من الأحوال، إلى تبني أخلاق دينية من هذا الطراز.

إن اللغة التي يستخدمها ماركس للتعبير عن موقفه شبيهة فعلاً بتلك التي كثيراً ما اعتمدها فيبر. وهكذا فإن 'الأفكار لا تستطيع'، بكلمات ماركس، 'أن تقوم بأي عمل على الإطلاق. ومن أجل تنفيذ الأفكار لا بد من وجود أناس يبذلون قدراً معيناً من القوة العملية[21]. لا يكف فيبر عن التشديد على الطبيعة العَرَضية للعلاقة بين مضمون إيديولوجيا معينة والموقع الاجتماعي للجماعة التي هي 'حاملة' تلك الإيديولوجيا، إلا أن فيبر، حانياً حذو ماركس، يكرر التقاط حالات تعبر فيها الأفكار عن مصالح مادية بطريقةٍ مباشرة جداً. بنظر كل من ماركس وفيبر، تعبر الأنظمة الدينية عن إيجاد قيم إنسانية ليست 'معطيات' أو 'مسلمات' في بنية الإنسان البيولوجية، بل هي نتاج السيرورة التاريخية. كلاهما يتفقان على أن النظم الدينية تقوم أنموذجياً بشرعنة علاقات الهيمنة؛ وعلى أن 'الاختراقات' في تحقيق تغييرات اجتماعية جذرية لا تتم إلا في أي إطار من اطر الرمزية الدينية، قبل العصر الحديث. يضاف إلى ذلك أن ماركس لا يعارض حقيقة أن الدين، في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، يوفر كوزمولوجيا تجعل الوجود قابلاً للفهم بالنسبة إلى أولئك الذين يسلمون به.

إن التحليل المقارن لهذه النقاط يبين، إذن، أن الرأي المألوف الذي يقول إن سوسيولوجيا الدين لدى فيبر يشكل 'دحضاً' لمادية ماركس التاريخية، عبر إظهار دور الإيديولوجيا بوصفه تأثيراً 'مستقلاً' في التغيير الاجتماعي رأي قائم على خطأ. يجب عد حكم شومبتر، على هذا الصعيد، مناسباً؛ حكم عدم جواز السماح لهذا بإلقاء الظل على العناصر الأساسية للتباين بين ماركس وفيبر التي أدت، في الحقيقة، إلى جعل نقد فيبر للمادية الفلسفية، ـ في السياق السجالي الذي كتب فيه ـ ممكناً. فحسب منطلقات فيبر، ليس ثمة أي مسألة بناء ذلك النوع من المخطط العقلاني للتطور التاريخي الذي يحاول ماركس اعتماده. وبالمعنى الذي ينكر فيه فيبر إمكانية استخلاص معايير قابلة

(20) FMW، ص: 285.
(21) العائلة المقدسة، ص: 160.

موضوعياً للإثبات من دراسة المجتمع والتاريخ، فإن أولئك أكدوا أن هذه النظرة شبيهة بنظرة الوجودية أصابوا كبد الحقيقة. فالإيمان الأخلاقي للفرد، أقله على صعيد التسليم بقيم نهائية، لا يمكن إثباته بالعلم. ومن الجهة المقابلة، فإن إضفاء عقلانية قابلة للاكتشاف على التاريخ عنصر جوهري من عناصر فكر ماركس. يقول ماركس: 'ليس منهجي الجدلي مختلفاً عن نظيره الهيغلي وحسب، بل هو نقيضه المباشر'[22]. لا يعني هذا أن فكر ماركس يحافظ على الإيديولوجيا الهيغلية الواردة في كتابات هيغل 'معكوسة' ببساطة. يقوم ماركس ببذل بعض الجهد على صعيد رفض وجهة النظر هذه. إنها، بنظر ماركس، نوع من 'التشويه التأملي' الذي يتعامل مع التاريخ اللاحق بوصفه 'هدف التاريخ السابق': 'ما يجري التعبير عنه بكلمات "قَدَر"، "هدف"، "بذرة" أو "فكرة" التاريخ السابق ليس أكثر من تجريد تم اجتراحه من التاريخ اللاحق، من التأثير الفعال الذي يمارسه التاريخ السابق في التاريخ اللاحق'[23]. غير أن من الواضح أن فيبر على صواب مئة بالمئة حين يفترض أن كتابات ماركس تؤسس لنوع من فلسفة التاريخ، بمقدار ما يتم أخذ هذه العبارة دالة على موقف نظري يؤكد وجود 'منطق' محدد للتطور قابل للاستخلاص من الدراسة التجريبية للعملية التاريخية.

على المستوى التاريخي الأكثر مباشرة يتم التعبير عن أوجه التباين هذه من منطلق دور 'الكاريزما' في كتابات فيبر، ودور 'الطبقة' في كتابات ماركس. فماركس يصر على أن العلاقات الطبقية تشكل المرتكز الأساسي الذي تجد الإيديولوجيات قبولاً في المجتمع على أساسه. وهكذا فإن الإيديولوجيا 'وهمية'، بمعنى مهم: لا بمعنى أن مضمون منظومات الفكر إن هو إلا 'انعكاس' للحياة المادية، ما يبقيه غير ذي شأن بالنسبة إلى نشاط الذات، بل بمقدار ما تكون الأفكار التي يظن أنها ذات مشروعية عامة أو شاملة، في الحقيقة، تعبيرات عن مصالح طبقية قطاعية[24]. غير أن الإيديولوجيا لا يمكن، تبعاً لموقف فيبر، عدها وهماً بهذا المعنى، لأن ذلك يستدعي اتخاذ موقف قيمي يتعذر أن يقال عقلانياً إنه متفوق أخلاقياً على أي موقف

(22) SW، ج: 1، ص: 456.
(23) GI، ص: 60.
(24) GI، ص: 52.

آخر. ومفهوم الكاريزما، كما يستخدمه فيبر، وثيق الارتباط بهذا الأمر. ولعل المسألة بالنسبة إلى التجديد الكاريزمي هي أنه 'لاعقلاني' نسبة إلى النظام الاجتماعي الموجود من قبل لأنه، بشكله الخالص، لا يعتمد إلا على الإيمان بالصفات الخارقة للقائد. وعلاقة المشروعية في المرجعية الكاريزمية هي نفسها، إذن، بصرف النظر عن المصالح الجوهرية التي يمكن أن تُخدم جراء وجود نوع من التنظيم الكاريزمي: قد يكون أكثر أشكال الإرهاب خلواً من الرحمة 'كاريزمياً' بمعنى أكثر ألوان الخير كرماً وسخاءً تماماً. إن هذا مركزي في فكر فيبر، ويقيم جسراً منطقياً محكماً بين تصوره للسوسيولوجيا المفهومة (verstehende SozioloGie) من جهة، وموقفه المنهجي الكانطي الجديد من الجهة الثانية. بهذه الطريقة، يحاول فيبر تسجيل حقيقة أن فهم 'تراكيب المعنى' ضروري ليس فقط بالنسبة إلى تفسير الفعل الاجتماعي المتناغم مع المعتقدات الثقافية المقبولة، بل وبالنسبة إلى تفسير أشكال الخروج الثورية على الروتين. ولأن مثل هذا الفعل الابتكاري قائم على الصفة اللاعقلانية للارتباط الكاريزمي بالقائد، فإن المعايير الجديدة التي يتم إيجادها لا يمكن 'استنتاجها' من التغييرات الاقتصادية المصاحبة[25]. وعلى المستوى التجريبي لعل هذا هو رديف الاستحالة المنطقية لاستخلاص أحكام قيمة من المعرفة الواقعية، التي دأب فيبر على المبالغة في تأكيدها بوصفها مبدءاً مجرداً. وهكذا فإن فيبر، رغم إقراره، مثل ماركس، بأهمية الروابط بين الأفكار ومصالح الجماعات القطاعية، لا يسلم باللاتناظر المعياري بين المصالح الطبقية والإيديولوجيا. من شأن التزام أي حزمة مُثُل معينة، سواء أكانت دينية، سياسية، اقتصادية، أم غيرها، أن يتمخض عن مصالح لا يمكن تحديدها إلا على أساس مضمون تلك المثل ذاتها. أما في مخطط ماركس، بالمقابل، فإن إضفاء العقلانية على التاريخ ممكن تحديداً بسبب موافقته على التفرع الثنائي بين مصالح 'قطاعية' (طبقية) من جهة، وأخرى مجتمعية من جهة ثانية، وهو تفرغ ما لبث أن حُل تدريجياً لمصلحة الأخير، خلال مسيرة التطور

---

(25) من المهم الإقرار بأن فيبر، رغم كون تأثير نيتشه فيه عميقاً جداً، يرفض رأي الأخير حول 'ثورة العبد' بوصفها نظرية اختزالية لمفهوم الدين. غير أن الأهمية التي يوليها فيبر لنيتشه يوحي بها التصريح الذي أطلقه قبيل موته قائلاً إن ماركس ونيتشه هما الشخصيتان الأكثر أهمية في العالم الفكري الحديث.

من النظام الإقطاعي إلى النظام الاشتراكي مروراً بالنظام الرأسمالي[26]. وعلى مستوى تجريبي، فإن هذا الافتراق واضح في افتراض ماركس أن العلاقات الطبقية تؤسس لمصدر السلطة السياسية. فإذابة السلطتين الاقتصادية والسياسية في بوتقة واحدة هي إحدى الفرضيات المفتاحية لكتابات ماركس. أما بالنسبة إلى فيبر، فإن السلطتين السياسية والعسكرية ليستا تاريخياً أقل شأناً من السلطة الاقتصادية كما أنهما ليستا، بالضرورة، مستمدتين منها.

العلمنة والمزاج الرأسمالي الحديث

بات مناسباً في هذا المنعطف أن يتم الالتفات إلى مسألة 'العلمنة'. مثل هذا التعبير يكاد لا ينصف، بالطبع، جملة العواقب ذات الوجوه المتعددة التي يقوم كل من ماركس وفيبر بعطفها على تراجع الإيمان الديني مع تقدم النظام الرأسمالي. بالنسبة إلى فيبر ليس 'التحرر' التدريجي 'من الانبهار' بالعالم إلا عملية تتعزز هي نفسها جراء العقلنة التي تشجعها النبوءة الدينية. فاستئصال طقوس السحر يُستكمل بظهور الكالفنية، التي لا تلبث، بدورها، أن تصبح أقل أهمية على نحوٍ متزايد باطراد مع نضج الإنتاج الصناعي الرأسمالي. وإلى أي مدى كان يمكن لماركس أن يسلّم بالتفاصيل الدقيقة لكلام فيبر عن علاقة القرابة بين **الأخلاق البروتستنتية** و'روح' المشروع الرأسمالي الحديث، سؤال يكتنفه الغموض. إلا أن ماركس يقر بالأهمية التاريخية للترابط، ويؤكد 'العقلانية المتقشفة' للنظام الرأسمالي الحديث بقوة. وبرأي ماركس فإن هذا يتجلى بوضوح في أهمية السوق على صعيد العلاقات الإنسانية، كما في الركض وراء كسب المال بوصفه غاية بذاته. يشكل المال جوهر الاغتراب الذاتي الإنساني في ظل النظام الرأسمالي لأنه يختزل جميع المواصفات الإنسانية إلى قيم كمية جاهزة للتبادل. وهكذا فإن للرأسمالية طابعاً 'شمولياً' يطيح بخصوصيات الثقافات التقليدية، ويولد 'أخلاقه النقدية' الخاصة: فـ 'رأس المال يتطور تطوراً لا يقاوم إلى ما بعد الحدود والأهواء القومية، ... يجهز على الرضا الذاتي المحصور داخل الحدود الضيقة والمستند إلى نمط تقليدي للحياة

(26) Gru، ص: 438 – 439.

والتكاثر[27]. وتبقى الرأسمالية 'متقشفة' بمعنى أن أفعال الرأسماليين قائمة على نكران الذات وإعادة التوظيف المتمادي للأرباح. وهذا واضح، كما يشير ماركس، في نظرية الاقتصاد السياسي: 'لذا فإن الاقتصاد السياسي، علم الثروة، هو في الوقت نفسه علم النكران، علم الحرمان والتوفير... مَثَلُهُ الأعلى الحقيقي هو البخيل المتقشف ولكن المغرم بالربا، والعبد المتقشف ولكن المنتج'[28]. يبقى الركض وراء الثروة من أجل الثروة ظاهرة لا توجد، بوصفها مزاجاً أخلاقياً عاماً، إلا في إطار النظام الرأسمالي الحديث. وماركس واضح حول هذه النقطة مثل فيبر:

> تشكل الحماسة للثروة بذاتها تطوراً لافتاً؛ بمعنى أنها شيء مختلف عن العطش الغريزي إزاء بضائع محددة مثل الألبسة، الأسلحة، المجوهرات، النساء، الخمور... شهوة التملك قد تكون موجودة دون مال؛ والعطش إزاء الاغتناء نتاج تطور اجتماعي محدد، ليس طبيعياً؛ إنه تاريخي[29].

يتعامل كل من ماركس وفيبر مع الرأسمالية الناضجة بوصفها عالماً يقوم على إبدال الدين بتنظيم اجتماعي خاضع لسيادة العقلانية التكنولوجية. لا يكف ماركس عن تأكيد تأثيرات العلمنة لتقدم النظام الرأسمالي، هذه التأثيرات التي 'أغرقت أكثر أشكال النشوة سماوية للاندفاع الديني، للحماسة الفروسية، للعاطفية المنافقة، في المياه المتجمدة للحسابات الأنانية'. ذلك هو السبب الذي يجعل نظرية المجتمع البرجوازي، نظرية الاقتصاد السياسي، قادرة على تشكيل الأساس المطلوب لنوع من التفسير والنقد العلميين لتطور النظام البرجوازي 'كل ما هو مقدَّس جرى تدنيسه، وبات الإنسان آخر المطاف مضطراً لمواجهة ظروف الحياة الواقعية وعلاقاته مع أبناء جنسه بأعصاب باردة'[30].

يؤدي تراجع الدين، في تصوُّر ماركس، إلى توفير إمكانية التطبيق الفعلي

(27) Gru، ص: 313. هناك يورد ماركس رأياً يطوره فيبر لاحقاً على نحوٍ تفصيلي في دراساته لنشاطات 'العقلنة' التي تتولاها الكهانة.

(28) EW، ص: 171.

(29) Gru، ص: 133 – 134. موقف ماركس هنا قريب من ذلك الذي صاغه سِمِّل تفصيلاً فيما بعد: جورج سمّل: فلسفة المال (لايبزيغ، 1900) يعلق فيبر على كتاب سمل قائلاً: 'إن اقتصاد المال والرأسمالية شديدا التماهي، لغير مصلحة تحليله الملموس'، PE، ص: 185.

(30) CM، ص: 136.

للمعتقدات التي ظلت، في النظام التقليدي 'سراباً' ـ بمعنى أن كمال الحياة في السماء إن هو إلا تعويض صوفي عن إمكانية نوع من الوجود المَرْضي بالنسبة إلى جميع البشر هنا على الأرض. غير أن هذا غير قابل للتحقيق في إطار النظام الرأسمالي. صحيح أن هذا النظام يساعد على التحرر من الأوهام وزيادة حدة اغتراب البشر، إلا أنه يخلق، إذ يفعل ما يفعله، الظروف التي ستسمح بتحقيق مجتمع جديد ستصبح فيه جملة القيم التي تم التعبير عنها بصيغة دينية في المسيحية قابلة للترجمة إلى لغة الواقع. 'إن إلغاء الدين بوصفه فرحاً سرابياً للبشر، نوع من المطالبة بفرحهم الحقيقي'[31]. لا ينطوي هذا، بالنسبة إلى ماركس، على 'اختفاء' القيم الأخلاقية؛ لعله يعني، بدلاً من ذلك، اجتثاث التزامات القيمة المضطلعة، بوظيفة شرعنة مصالح طبقية قطاعية، أولاً؛ وغير معبر عنها بلغة عقلانية، ثانياً (فـ 'الإيديولوجيا' تتصف بهاتين الصفتين كلتيهما). كثيراً ما يقال إن مجتمع المستقبل الذي استشرفه ماركس في كتاباته حول 'المرحلة العليا من الشيوعية' لا يشكل إلا طبعة أخرى من النزعة النفعية، ومن شأن هذا أن يكون هو حال أي نظرية قائمة على أساس المادية الفلسفية وحدها. غير أن نقداً كهذا لا يستطيع أن يستقيم نظراً لوجود فهم لنظرة ماركس إلى وعي قائم على جدل الذات ـ الموضوع. فالشيوعية تفرز أخلاقها الداخلية الخاصة التي ليست، بالتأكيد، قابلة للتحديد من منطلق تجمع أفراد يحرص كل منهم على متابعة مصالحه الأنانية الخاصة.

لعل السبب الرئيسي للتباين بين ماركس وفيبر نسبةً إلى عواقب السيطرة المتضائلة للدين على الحياة الاجتماعية غير كامن حيث يجري البحث عنه عادةً ـ في اختفاء 'المُثُل'. إن التقويم النقدي لنمط الحياة المميز الذي تحفزه الرأسمالية هو نفسه في الحقيقة، على نحوٍ لافت، في كتابات كل من المؤلفين (نمط هيمنة العقلانية التكنولوجية). إلا أن الضرورات التكنولوجية لتنظيم أي مجتمع 'علماني' تكون، بالنسبة إلى فيبر، منطوية بالضرورة على إغراق أو إنكار بعض القيم المهيمنة التي حركت عجلة تطور ذلك المجتمع: ليس ثمة أي إمكانيات أخرى متاحة. أما في فكر

(31) EW، ص: 44.

ماركس، على الضفة المقابلة، فإن المواصفات الاغترابية للرأسمالية الحديثة فنابعة من طابعها الطبقي، وسوف يتم استئصالها عبر عملية إعادة البناء الثورية للمجتمع. ووصف فيبر لآثار الروتين البيروقراطي يكاد أن يكون متطابقاً مع رواية ماركس لقصة عواقب الاغتراب في النظام الرأسمالي:

> تندرج البيروقراطية كاملة التطور، بمعنى محدد، تحت عنوان sine ira ac studio. وسمتها الخاصة التي ترحب بها الرأسمالية تتطور أكثر كلما زادت البيروقراطية 'تجرداً من الإنسانية'، كلما أصبحت أنجح في تفريغ العمل الرسمي من جميع آيات، المحبة، الكراهية، وسائر العناصر اللاشخصية الخالصة، اللاعقلانية، والعاطفية التي تراوغ الحساب[32].

وهكذا فإن فيبر يرى نوعاً من اللاعقلانية الأولية كامناً في قلب النظام الرأسمالي. والعقلانية الرسمية للبيروقراطية تتضارب جوهرياً، رغم توفيرها لإمكانية التنفيذ التكنولوجي لمهمات إدارية واسعة النطاق، مع بعض أميز قيم الحضارة الغربية، وصولاً إلى الحط من شأن الفردية والتلقائية. غير أنه ليس ثمة أي طريقة عقلانية للتغلب على هذا: إنه 'قَدَر الأزمان'، أن يعاش في مجتمع موصوف بـ'التحجر الممكنن'. لا شيء سوى الانبعاث الكاريزمي لآلهة جدد يستطيع، على نحوٍ قابل للفهم، أن يوفر بديلاً[33].

> إلا أن الأمانة تلزمنا بأن نعلن أن الوضع بالنسبة إلى عدد كبير ممن ينتظرون اليوم أنبياء ومخلِّصين جدداً، هو نفسه كما يتردد صداه في أغنية حارس ايدوم الجميلة المنتمية إلى فترة النفي والتي وردت في خطب أشعيا: 'يناديني من قلب ساير: أنت يا حارس، ماذا عن الليل؟ رد الحارس: الصباح يأتي، وكذلك الليل: إذا كنت ستطلب، لك أن تطلب: عُدْ، تعال!' الشعب الذي سمع هذا الكلام ظل يلتمس وينتظر مدة زادت على ألفي سنة..[34].

لعل التباين الأكثر عمقاً وتجذراً بين ماركس وفيبر متعلق، إذن، بمدى انتماء السمات الاغترابية المميزة البديلة التي يعطفها ماركس على أي شكل

(32) ES، ج: 3، ص: 975؛ WuG، ج: 2، ص: 571.
(33) PE، ص: 182.
(34) FMW، ص: 156.

محدد من أشكال المجتمع الطبقي، حقيقة، إلى عقلانية بيروقراطية تشكل صفة ضرورية ملازمة لصيغة المجتمع الحديث سواء أكانت 'رأسمالية' أم 'اشتراكية'[35]. سيتم تناول هذا الموضوع بقدرٍ أكبر من التفصيل في الفصل القادم.

ماركس ودوركهايم: الدين والنزعة الفردية الحديثة

هواجس دوركهايم في سوسيولوجيا الدين عنده مختلفة، بالطبع، في عدد من النواحي المحددة، عن هواجس فيبر. تبقى محاولة صوغ 'نظرية' عامة عن الدين غريبة عن التوجه الرئيسي لكتابات فيبر. غير أن من السهل الوقوع في خطأ تفسير بؤر اهتمام دوركهايم في كتاب الأشكال الأولية. ثمة توافق عام، وهو صحيح، على أن مفهوم الدين المطور في ذلك العمل أساس بالنسبة إلى تفكير دوركهايم فيما يخص بنية المجتمعات الحديثة. ولكن كثيرين جداً من مفسري دوركهايم الثانويين أخفقوا في الوصول إلى الاستنتاج الملازم: استنتاج أن البعد التطوري الذي يجري تحليله في تقسيم العمل يجب أن يُفصل بين وصف وظائف الدين في المجتمع البدائي، وما ينطوي عليه هذا من أهمية بالنسبة إلى النظام الاجتماعي المعاصر. ومن تأكيدات دوركهايم الرئيسية أن طابع العقائد 'المقدَّسة' الموجودة في المجتمعات الحديثة مختلفة على نحوٍ مميز عن تلك الأنمونجية في الصيغ التقليدية. من الواضح أن إحدى أطروحات الأشكال الأولية هي رؤية المغزى الوظيفي للدين على أنه الأساس الحاسم للتضامن في المجتمعات التقليدية إنها المسألة التي شغلت اهتمام الأكثرية الساحقة من الدراسات الانتروبولوجية والسوسيولوجية التي تدعي التحدر من دوركهايم. إلا أن هناك مسألة ثانية تنطوي على قدرٍ موازٍ من الأهمية في عمل دوركهايم، مسألة غير معبر عنها في الربط 'السكوني' للأفكار بمقولات البنية الاجتماعية فيما هو ممثَّل عادة بوصفه 'سوسيولوجيا المعرفة' عند دوركهايم. بمعنى أن المجتمع، ولاسيما كما يتجلى في الحماسة الجماعية المتولدة في الطقوس الدورية، هو مصدر العقائد والتمثيلات الجديدة. لا يقوم الاحتفال الطقسي الديني

(35) انظر يورغن كوكا: 'كارل ماركس وماكس فيبر، مقارنةً منهجية'، مجلة علوم الدولة، م: 122، 1966، ص: 328.

بمجرد تعزيز عقائد موجودة؛ إنه وضع للخلق وإعادة الخلق[36]. 'يتمخض هذا التركيز الآن عن رفع مستوى الحياة الأخلاقية التي تتشكل في حشد من التصورات المثالية التي يجري فيها تصوير الحياة التي تم إيقاظها بهذه الطريقة؛ إنها متناظرة مع هذه الحزمة الجديدة من القوى النفسية المضافة إلى تلك التي هي في تصرفنا لأداء مهمات الوجود اليومية'[37].

ليس هناك أي تناقض حتمي بين هذا التصور والنظرية 'الميكانيكية' ظاهرياً للتغيير الاجتماعي المطروحة في كتاب تقسيم العمل. ففي ذلك العمل يتعامل دوركهايم مع التغيير السكاني على أنه العامل الرئيسي المفضي إلى توسيع نطاق تقسيم العمل. غير أن هذا التأثير لا يتأتى إلا بسبب فعل متغير وسيط ـ 'كثافة ديناميكية' ـ هو ظاهرة اجتماعية وأخلاقية في الوقت نفسه. والطابع الأخلاقي للعملية الجارية هنا يتجلى في واقع قيام دوركهايم باستخدام عبارتي 'كثافة أخلاقية' و'كثافة ديناميكية' بوصفهما مترادفتين. وتفكيك البنية الاجتماعية القطاعية يكون مصحوباً بنوع من 'تبادل الحركات بين أجزاء الكتلة الاجتماعية التي لم يكن الواحد منها، حتى ذلك الوقت، يؤثر في الآخر... هذا التلاحم الأخلاقي لا يسعه إلا أن ينتج تأثيره إذا كانت المسافة الحقيقية بين الأفراد نفسها قد تضاءلت بطريقةٍ ما... من غير المفيد السعي إلى اكتشاف ما أدى إلى تحديد الآخر؛ يكفي القول إنهما غير قابلين للفصل'[38]. إن التغييرات التي تقود إلى التمايز في تقسيم العمل تكون اجتماعية وأخلاقية في الوقت نفسه، وكل منهما تابع للآخر؛ فالنزعة الفردية الأخلاقية، 'عبادة الفرد'، هي النظير المعياري لانبثاق نوع معقد من تقسيم العمل: 'مع قيام الأفراد بالتميز أكثر فأكثر، وتزايد قيمة أي فرد، تكون العبادة المناظرة قد احتلت مساحة أوسع نسبياً في كلية الحياة الدينية...'[39].

---

(36) EP، ص: 464.

(37) EP، ص: 476، FE، ص: 603. سوء فهم لافت، إذن، طرح سؤال: لماذا تكون عبادة المجتمع، آخر المطاف، أيسر تفسيراً من عبادة الارباب؟' دبليو جي رانسيمان: 'التفسير السوسيولوجي للعقائد "الدينية"'، أرشيف السوسيولوجيا الأوروبية، م: 10، 1969، ص: 188.

(38) DL، ص: 257؛ DTS، ص: 237 – 238.

(39) EP، ص: 472.

يتجلى سعي دوركهايم إلى التميز عن ماركس في تأكيد نسبية الترابط بين التنظيم الاجتماعي ومنظومات الأفكار:

من الضروري إذن تجنب رؤية إحياء بسيط للمادية التاريخية في هذه النظرية عن الدين: من شأن ذلك أن يكون سوء فهم فاضح لفكرنا. عبر بيان أن الدين شيء اجتماعي من حيث الجوهر، نحن لا نعني على الإطلاق أنه ينحصر بترجمة أشكال المجتمع المادية وضروراته الحيوية المباشرة إلى لغة أخرى[40].

مضاعفات هذا التاريخية واضحة: ينأى دوركهايم بنفسه عن نظرية المعرفة التي تحدد نوعاً من العلاقة الأحادية بين الأفكار و'قاعدتـ'ها الاجتماعية. لا بد من وضع هذا في المقدمة لدى معاينة مدى اختلاف أطروحة دوركهايم في الحقيقة عن نظيرتها المعتمدة في كتابات ماركس. يبقى كتاب الأشكال الأولية، إذن منصباً على أبسط صيغ الدين الباقية؛ ونظرية المعرفة المطروحة في العمل لا يمكن تطبيقها جملة على أنماط أكثر تمايزاً من المجتمع. لعل الرابط النظري الرئيسي الجاسر أبسط الأنماط المجتمعية مع ما هو أكثر تعقيداً هو الذي يؤسس لنوع من التطوير النظري للمبدأ الذي أعلنه دوركهايم في بداية حياته الفكرية: ثمة لا يزال نوع من الاستمرارية الأخلاقية المحددة بين ما هو ميكانيكي وما هو عضوي من التضامن، رغم وجود أوجه اختلاف عميقة جداً بين المجتمعات التقليدية ونظيرتها الحديثة[41].

وفقاً لأطروحة دوركهايم في كتاب الأشكال الأولية، تتشكل مقولات الفكر في الطوطمية من تمثيلات وقائع الحياة: حركات 'الفضاء'، 'الزمن' إلخ... مستمدة من 'الفضاء الاجتماعي'، 'الزمن الاجتماعي' وهكذا... وكما يقول دوركهايم فإن هذا يستند إلى الديباجة العامة القائلة إن محتوى العقائد الدينية 'لا يمكنها أن تكون سرابية أو وهمية خالصة[42]'. ولأن دوركهايم يرفض فكرة أن الأشكال الأولية للاعتقاد الديني مستندة إلى أساس تمثيلات ظواهر طبيعية، أو إلى مقولات 'معطاة'

---

(40) EP، ص: 471؛ PE، ص: 605.

(41) مراجعة كتاب تونيس، ص: 421.

(42) EP، ص: 464.

فطرياً في العقل الإنساني، يجب القول إنها مرتكزة على 'الواقع' الآخر الوحيد، النظام الفعلي الذي هو المجتمع. أما نتيجة إصرار دوركهايم على نوع من الفصل بين 'الطبيعة' و'المجتمع' فتتمثل تحديداً بإحداث شيء من التناقض بين الطرفين. وهذا مسؤول عن تباين رئيسي على صعيد التأكيد بين دوركهايم وماركس. ليست نظرة ماركس مغايرة لنظرة دوركهايم في إقرار الارتباط المباشر نسبياً بين الواقع الاجتماعي والأفكار في مجتمعات بسيطة. ففي مثل هذه المجتمعات 'يكون الوعي... مجرد وعي ذي علاقة بالبيئة الحسية المباشرة ووعي بالارتباط المحدود مع أشخاص آخرين وأشياء خارج الفرد الذي ينمو وعياً ذاتياً'[(43)]. غير أن هذا، بالنسبة إلى ماركس، مبني حتماً على التفاعل بين الإنسان والطبيعة في الإنتاج. يكون الإنسان البدائي مغرباً كلياً تقريباً عن الطبيعة، مما يبقي جهوده الهزيلة نسبياً الرامية إلى السيطرة على العالم الطبيعي خاضعة لطغيان نوع من الإحساس بعجزه الخاص في مواجهة القوى الكونية الواقعة خارج نطاق تحكمه. تبدو الطبيعة 'قوة كلية الجبروت غير قابلة للقهر، قوة علاقة الناس بها حيوانية خالصة، قوة يرهبها الناس مثل الوحوش؛ إنه، إذن، وعي حيواني خالص بالطبيعة (دين طبيعي)'. غير أن ماركس لا يرى 'الدين الطبيعي' نتيجة لنوع من المجابهة المباشرة بين 'الإنسان' و'الطبيعة'؛ 'هذا الدين الطبيعي.... يتحدد بشكل المجتمع والعكس صحيح'[(44)].

يتفق ماركس مع دوركهايم في رؤية الزيادة في الكثافة السكانية عاملاً 'أساسياً' من عوامل التقدم إلى ما بعد هذه الحالة من 'الوعي القطيعي أو العشائري'[(45)]. وهذا يقود إلى تطوير تقسيم العمل، الذي يكون بدوره، كما قيل من قبل، بنظر ماركس، الشرط المسبق الرئيسي لتشكيل منظومات الأفكار التي تتولى وظيفة شرعنة وجود المجتمع الطبقي. إلا أن تحليل دوركهايم يقزّم أهمية العلاقة المتبادلة بين الاقتصاد والمجتمع، مؤكداً الطابع الاجتماعي بالتحديد لعملية استيلاد العقائد الدينية في الاحتفالات الطقسية الجماعية. يقر دوركهايم بالتأثير المحتمل

(43) GI، ص:42.
(44) GI، ص: 42.
(45) GI، ص: 43.

للنشاط الاقتصادي في منظومات الأفكار لدى المجتمعات البسيطة، ولكنه يجادل قائلاً بأن من المحتمل بقوة أن تكون العلاقات الاقتصادية، تابعة، في المقام الأول، لتصورات دينية(46). يتم أيضاً نقل التأكيد إلى تصوُّر مورفولوجيا مجتمعات أكثر تعقيداً. ففي مخطط دوركهايم المورفولوجي يتمثل المبدأ الناظم الرئيسي بمستوى التمايز البنيوي. وبالتالي لا يتم إيلاء أي اهتمام خاص لوجود الطبقات الاقتصادية: من المؤكد أن العلاقات الطبقية لا تشكل، بالنسبة إلى دوركهايم، المحور الرئيسي للبنية الاجتماعية في مجتمعات متمتعة بتقسيم متمايز للعمل. حتى توزيع السلطة السياسية في النمط الدوركهايمي للمجتمعات يُعَد ذا أهمية ثانوية نسبةً إلى معيار التمايز المورفولوجي الأساسي. لعل المصدر الرئيسي للتباين بين دوركهايم وماركس متعلق، إذن، لا بدرجة تمتع الأفكار بـ 'الاستقلال' عن 'بنيتها التحتية' الاجتماعية، بل بالطابع المؤسِّس لتلك البنية التحتية. مرة أخرى يمكن ترك الاستزادة من تطوير هذه النقطة إلى الفصل القادم.

تشكل مسألة الطابع 'السرابي' للاعتقاد الديني جسراً ملائماً بين نظرية الدين البدائي، وآراء دوركهايم وماركس حول أهمية الدين في المجتمعات الحديثة. إلى درجة معينة، تنبع أوجه الاختلاف بين المفكرين حول هذه القضية، كما في مثال فيبر وماركس، من نوع من التباين بين وجهتي نظريهما الأخلاقيتين. فدوركهايم يرفض الكانطية الجديدة الفلسفية لصالح تصوره الخاص المحدد للنسبية الأخلاقية القائمة على مفهوم 'علم الأمراض' الاجتماعي. تبعاً لهذه النظرة، لا تكون الأخلاق 'الصالحة' لنمط اجتماعي معين مناسباً لنمط آخر من المجتمعات؛ ليس ثمة أي مُثُل أخلاقية تستطيع ادعاء الصلاحية الشاملة. وإلى حدٍّ بعيد، يوافق ماركس على تأكيد مشابه. غير أن المعيار الرئيسي لصلاحية حزمة معينة من المثل الأخلاقية مرتبط بالعلاقات الطبقية بما يجعل الأخلاق تعبر عن اللاتناظر في توزيع السلطة الاقتصادية في المجتمع، في تصور ماركس، في حين أنها 'تطابقُها' العام 'مع حاجات العضوية الاجتماعية' بالنسبة إلى دوركهايم. نوع من التأكيد الكامن في

(46) EF، ص: 466 (هامش).

العمق للحل التاريخي لمسألة الانقسام بين مصالح 'قطاعية' وأخرى 'عامة' (بنية طبقية/اغتراب).

يجري رَوْز الطابع 'السرابي' للدين، بالنسبة إلى ماركس، إذن، في ضوء التطور التاريخي للاغتراب. الإنسان البدائي مغرب عن الطبيعة، وغربته يتم التعبير عنها بصيغة 'دين طبيعي'. ومع توسع تقسيم العمل، متمخضاً عن مزيد من السيادة على الطبيعة، تصبح العقائد الدينية مطورة إلى منظومات أفكار 'معقلنة' بقدرٍ أكبر من الوضوح، منظومات أفكار تعبر (بالمعنى الفيبري) عن الاغتراب الذاتي للإنسان. يساهم النظام الرأسمالي مساهمةً هائلة في تقدم سيطرة الإنسان على الطبيعة: يتزايد زخم عملية 'أنسنة' الطبيعة بفضل جهود الإنسان التكنولوجية والعلمية ـ غير أن هذه العملية لا تتم إلا على حساب زيادة كبيرة في الاغتراب الذاتي المعطوف على تقدم تقسيم العمل المدفوع بالإنتاج الرأسمالي. أما الطابع 'السرابي' للدين هنا فيمكن التماسه في واقع كونه مضطلعاً بدور شرعنة النظام الاجتماعي القائم (المغرَّب)، عن طريق نقل الطاقات الإنسانية التي هي كامنة، ولكنها غير مفعلة في الرأسمالية إلى نوع من الكون الأسطوري أو الخرافي.

إن المضمون السوسيولوجي المباشر لبيان ماركس (التحقيري) عن كون الدين 'أفيوناً للشعب'[47]، لأن العقائد الدينية تساهم في شرعنة إخضاع طبقة للهيمنة، هو نفسه مضمون طرح دوركهايم القائل إن الدين يغري الفقراء ويعلمهم الاقتناع بما هو مقسوم لهم عن طريق إبلاغهم عن الطبيعة الإلهية ـ السماوية للنظام الاجتماعي....'[48]. ولكن قبضة الدين تبقى، في سياق أطروحة الاغتراب عند ماركس، مستندة، على أي حال، إلى نوع من 'الوهم'، لأنها تخفي قدرات إنسانية بوصفها قدرات فوق إنسانية. أما بالنسبة إلى دوركهايم، بالمقابل، فإن الدين لا يستطيع أن يكون سرابياً بهذا المعنى، إلا بمقدار ما تكف رزمة معينة من العقائد الدينية عن أن

(47) EW، ص: 44.

(48) Su، ص: 254. ذلك هو سبب التضليل الكامن في أخذ مواقف دوركهايم 'الإيجابية' ومواقف ماركس 'العدائية' من الدين بـ 'بمدلولاتها السطحية' لدى عقد مقارنة سوسيولوجية بينهما. وللاطلاع على مثال لهذا النوع من وجهة النظر التبسيطية، انظر روبرت أ. نسبت: التراث السوسيولوجي (لندن، 1967)، ص: 225 – 226 و243 – 251.

تكون متناسبة وظيفياً مع وجود نمط معين من المجتمعات. يعترف دوركهايم بأن المسيحية، البروتستنتية بقدرٍ أكبر من التحديد، كانت المنبع المباشر لعبادة الفرد الحديثة. ويكثر دوركهايم من التشديد على إبراز الفروق والتناقضات بين العبادات الدينية في العصور القديمة والمضمون الرمزي للمسيحية: فأديان العالم القديم كانت 'قبل كل شيء، أنظمة طقوس وشعائر هادفة إلى ضمان دوام السير المنتظم لعمل الكون'؛ كان تركيزها، بالتالي، 'منصباً على العالم الخارجي'. أما المسيحية فتتوجه بتأكيدها نحو خلاص النفس الفردية:

لأن الفضيلة والتقوى، بالنسبة إلى المسيحي، لا تقومان على أي طقوس مادية، بل على حالات داخلية للنفس، فإن هذا المسيحي محكوم بممارسة الرقابة الأبدية على ذاته... وبين القطبين الممكنين للفكر كله، الطبيعة من جهة والإنسان من الجهة المقابلة، باتت كفة تفكير المجتمعات المسيحية راجحة، بالضرورة، لصالح القطب الثاني..[49].

غير أن النزعة الفردية الأخلاقية النابعة من هذا المصدر معبِّرة أيضاً عن سلسلة التغييرات التي حولت المجتمعات الحديثة منذ نهاية القرن الثامن عشر وصاعداً، والمنطوية على توغل العقلانية في جميع مناحي الحياة الاجتماعية. ومع أن هذه العقائد متمتعة بصفة 'قداسة' أصيلة، فإن من المتعذر ضمانها عن طريق الارتداد إلى الهيمنة التي كانت للكنيسة من قبل؛ يتعين على الدولة أن تزيد من الاضطلاع بالمسؤولية الرئيسية عن الصيانة الإجمالية للنظام الأخلاقي المعاصر.

لا يجوز السماح لربط دوركهايم النظري بين أديان الأزمنة القديمة والحاجات الأخلاقية للحاضر أن يطغى على التباينات ذات الأهمية الموازية بين المجتمع التقليدي ونظيره المعاصر. فدوركهايم يصر كلياً على رفض الدعوة المحافظة إلى نوع من العودة إلى الربوبية التقليدية. ولأن دوركهايم يعرِّف 'الدين' تعريفاً واسعاً يماهي بينه وبين المقدَّس، وبينه، بالتالي، وبين الضبط الأخلاقي بمعناه هو، فإنه قادر على تأكيد الاستمرارية في الرموز والقيم مع التشديد في الوقت نفسه على العناصر المهمة للانقطاع بين الماضي والحاضر. فأخلاقية المستقبل، القائمة على

(49) التطور التربوي، ص: 323.

'عبادة الشخصية' لست أقل من قلب الدين إلى نزعة إنسانية علمانية. وما يجعل هذا التصور مختلفاً عن تصور ماركس (وفيورباخ) ليس مفهوم أن الدين التقليدي يجب إبداله بأخلاق إنسانية، وهي وجهة نظر شائعة في الفكر الاجتماعي الفرنسي والألماني على حدٍّ سواء منذ النصف الأول للقرن التاسع عشر، بل طبيعة العلاقة بين هذه الأخلاق والبنية الاجتماعية الملموسة (أي تقسيم العمل). لابد، عند هذا المنعطف، من التطرق بإيجاز إلى إحدى القضايا المنهجية (الميثودولوجية).

لدى تفسير العلاقة بين تصور دوركهايم للوقائع الاجتماعية بوصفها 'خارجية' نسبة إلى الفرد ومشكِّلة 'قيداً' عليه وتأكيد ماركس لضرورة 'تجنب افتراض "المجتمع" مرة أخرى تجريداً للفرد ومجابهاً له قبل كل شيء'، من المهم أن نتذكر تمييز ماركس بين الاغتراب أو التغريب والتشييئ (الموضعة - إضفاء الصفة الموضوعية على الأمور). و'الوقائع' الاجتماعية - في المجتمع البرجوازي -، بنظر ماركس، 'خارجية' بالنسبة إلى الفرد بمعنيين. مع جملة الآثار المادية التي يبتكرها الإنسان، يتم، أولاً، تشييء العلاقات الاجتماعية في كونها 'وقائع': فنقد ماركس المطرد للاشتراكية الخيالية (الطوباوية) [والفلسفة المثالية عموماً] هو أنها تستبعد واقع الحياة الاجتماعية من خلال التعامل مع المجتمع بوصفه من صنع العقل. يكون كل إنسان، بهذا المعنى، نتاجاً من ناحية ومنتجاً من ناحية ثانية للعلاقات الاجتماعية التي يشكل هو نفسه جزءاً منها: يصح هذا، بالطبع، على سائر أنواع المجتمعات، بما في ذلك المجتمع الاشتراكي. إلا أن للوقائع الاجتماعية، في المجتمع البرجوازي، طابعاً 'خارجياً' ومقيداً أيضاً، طابعاً يبقى نسبياً مضطراً للدخول في علاقات 'خارجية' بالنسبة إليه من مختلف النواحي التي يحددها ماركس في تحليله للاغتراب؛ إلا أن هذه الازدواجية بين الفرد والمجتمع ستُحل مع التعالي على النظام الرأسمالي وتجاوزه. ومن هنا فإن صفتي الخارجية والتقييد في فكر ماركس، بمعنى الاغتراب، ليستا صفتين شاملتين للظواهر الاجتماعية، مع أنهما شديدتي الاستقلالية بالضرورة في منهجية (ميثودولوجيا) دوركهايم. ففي المجتمع الاشتراكي، لن يكون طابع السلطة الأخلاقية متطلِّباً للحفاظ على عنصر الالتزام أو الواجب الكانطي، بمقدار ما يكون هذا مرتبطاً بضرورة الامتثال لمعايير أخلاقية يجدها المرء بغيضة.

هذه الاعتبارات النظرية تكمن في عمق المعالجة المختلفة لعواقب العلمنة في كتابات ماركس ودوركهايم. يبقى الدين، بنظر ماركس، شكلاً من أشكال الاغتراب على الدوام، لأن العقائد الدينية تعني إضفاء قدرات أو قابليات عائدة في الحقيقة إلى الإنسان على كيانات خفية غريبة. وتجاوز (Aufhebung) لا ينطوي، تبعاً لوجهة النظر هذه، على مجرد إبدال الرمزية الدينية بمعرفة عقلانية، علمية، بل على الاستعادة الواعية لجملة تلك القدرات أو الأساليب الإنسانية المعبر عنها من قبل بصيغ خفية وملغزة. والتعالي عن الدين ممكن لأن حل التصدع والتعارض أو التضارب بين الفرد والمجتمع ممكن. ليس هذا إلا وهماً وحلماً من وجهة نظر دوركهايم، نسبة إلى تنظيم المجتمعات المعاصرة. ثمة معنى من المعاني يتفق فيه دوركهايم مع ماركس ألا وهو أن من الممكن وجود صيغة اجتماعية خالية من الثنائية والتمزق بين الفرد والمجتمع ـ في مثال التضامن الآلي (الميكانيكي). فمثل هذا التضامن 'يوثق ربط الفرد على نحوٍ مباشر بالمجتمع دون أي وسيط[50]'. غير أن هذه الصيغة المجتمعية قد أخلت مكانها للتضامن العضوي، وتتعذر استعادتها؛ وحتى لو كانت مثل هذه الاستعادة ممكنة، فإن النمط الاجتماعي الذي يستشرفه ماركس لن يكون قابلاً للتصور إلا من خلال إعادة فرض نوع من الوجدان الجماعي الطاغي، ما من شأنه بالضرورة أن يكون منطوياً على إعادة توسيع كبيرة لملكوت ما هو مقدَّس.

لا تلبث المقارنة بين دوركهايم وماركس فيما يخص عواقب العلمنة في المجتمعات الحديثة أن تصبح استثنائية الأهمية نسبةً إلى تشخيصيهما المختلفين لتوجهات التطور الأساسية الناشئة في تلك المجتمعات. وهذا يفضي إلى أطروحة رئيسية واحدة في كتابات ماركس، دوركهايم وفيبر، أطروحة توحد من جهة وتعبر من جهة ثانية عن بعض نقاط التباين الرئيسية في مؤلفاتهم: أطروحة ذات علاقة بتفسيراتهم المختلفة لنتائج التمايز الطبقي المترتب على تنامي مستويات تعقيد ظاهرة أو مقولة تقسيم العمل.

(50) DL، ص: 129.

15. التمايز الاجتماعي وتقسيم العمل

بطرائقها المتباينة، تقوم كتابات ماركس، فيبر، ودوركهايم بضفر نوع من التحليل والنقد الأخلاقي للمجتمع الحديث. وإصرار فيبر على التشعب الثنائي المنطقي المطلق بين المعرفة التجريبية أو نظيرتها العلمية من جهة، والفعل ذي التوجه القيمي من جهة ثانية، لا يجوز تمكينه من حجب تأكيده الموازي قوة لأهمية التحليل التاريخي والسوسيولوجي بالنسبة إلى الانخراط الفعال في السياسة والنقد الاجتماعي. ماركس ودوركهايم، كلاهما، يرفضان ثنائية كانط الأخلاقية ويحاولان على نحوٍ أكثر مباشرة استكمال نوع من التقويم الفعلي والأخلاقي لجملة السمات المميزة للنظام الاجتماعي المعاصر. بقي دوركهايم، حياتَه كلَّها، ملتزماً بصوغ قاعدة علمية للتفسير التشخيصي لحشد الأعراض 'المَرَضية' للمجتمعات المتقدمة. أما مؤلفات ماركس وأفعاله السياسية فمعطوفة على خطاب أن 'على الإنسان أن يثبت الحقيقة، أي واقعية وقوة، وانحياز فكره إلى هذا الصف، في الممارسة (البراكسيس)'[1].

في مؤلفات الكاتبين الأخيرين، يوفر مفهوما 'الاغتراب' و'الضياع'، على التوالي بؤرة تركيز تفسيرهما للمجتمع الحديث. مفهوم الاغتراب هو السند الرئيسي لنقد ماركس للنظام الرأسمالي، ولأطروحته التي تقول بإمكانية التعالي على النظام البرجوازي وتجاوزه من قبل نوع جديد من أنواع المجتمع، بالتالي. وهو لا يكتفي بتمثيل موقف طوباوي مبكر ما لبث ماركس أن هجره لاحقاً، كما لا يغدو مختزلاً إلى الموقع الثانوي نسبياً الذي تشغله مناقشة ماركس لـ 'تأليه البضائع' في كتاب

(1) WYM، ص: 401؛ We، ج: 3، ص: 5.

رأس المال. يصح الكلام نفسه على فكرة الضياع عند دوركهايم: إنها متجذرة في مجمل تحليله لـ 'الأزمة' الحديثة والنهج الذي يمكن اعتماده لحلها.

الاغتراب، الضياع، و'حالة الطبيعة'

قد يبدو من الواضح أن الفروق الأولية بين مفهومي الاغتراب والضياع، كما استخدمها ماركس ودوركهايم على التوالي يستند إلى وجهتي نظر متباعدتين عن الإنسان في 'حالة طبيعية'. درجت العادة على تأكيد أن مفهوم الاغتراب عند ماركس مؤسس على قاعدة الديباجة التي تقول إن الإنسان خيّر 'طبيعياً'، إلا أنه أُفسد من قبل المجتمع؛ وأن مفهوم الضياع نابع، على النقيض من ذلك، من فرضية أن الإنسان كائن منحرف 'بطبعه'، لا بد من تقييد أنانيته تقييداً محكماً من جانب المجتمع. يُفْتَرَض أن الرأي الأول قريب من رأي روسو، في حين أن الثاني قريب من نظرة هوبز[2]. غير أن هذا الافتراض يؤدي إلى المبالغة في تبسيط القضايا المطروحة. فمن شأن رَوْز الاغتراب والضياع بميزان حالة افتراضية من حالات الطبيعة في المقام الأول أن يعني إغفال البعد الأكثر جوهرية لكتابات كل من ماركس ودوركهايم: طبيعة الإنسان التاريخية. وحسب تعبير دوركهايم فإن 'الحاضر يتصدى للماضي ويقف في وجهه، ولكنه دائب في الوقت نفسه على الاعتناء به وتأبيده[3]'. بكل صراحة وحَزْم يقوم المفكران، كلاهما، بتمييز موقفهما عن موقف الفلسفة المجردة التي تقف خارج التاريخ. ودوركهايم تحديداً يوجه سهام نقده إلى كل من روسو وهوبز من منطلق وجهة النظر هذه. فالأخيران، برأي دوركهايم ينطلقان من افتراض وجود 'قطيعة بين الفرد والمجتمع على صعيد الاستمرارية'، ويريان أن 'الإنسان منحرف، إذن، بطبعه عن مسار الحياة العامة؛ ولا يستطيع الامتثال له إلا إذا

(2) انظر، مثلاً، جون هورتون 'تجريد الضياع والاغتراب من الصفة الإنسانية'، ص: 283 - 300؛ شلدون س. فولن: السياسة والرؤيا (بوسطن، 1960)، ص: 399 - 407؛ ثمة مناقشة أكثر حنلقة في مقال ستفن لوكَسْ: 'الاغتراب والضياع' في كتاب بيتر لاسلت وبليو جي رانسيمان: الفلسفة، السياسة، والمجتمع، (اكسفورد، 1967)، ص: 134 - 156.

(3) التطور التربوي، ص: 21.

تم إجباره على ذلك'. ومن هنا فإن دوركهايم يؤكد أن المعنى الذي يضفيه على عبارة 'قيد' مختلف تماماً عن معنى هوبز[4].

صحيح أن دوركهايم يعطف الحاجات الأنانية على البنية البيولوجية (أي ما قبل الاجتماعية) للعضوية الفردية؛ إلا أنه لا يلبث أن يوضح بجلاء أن الأنانية هي الأخرى، في جزء كبير منها، أحد نتاجات المجتمع - فدافع التقدم الذاتي على الصعيد الاقتصادي، مثلاً، هو، برأي دوركهايم كما برأي ماركس، من صنع المجتمع الحديث وابتكاره[5]. ففي المجتمعات الحديثة، حيث السمة الفردية عالية التطور، تشكل الأنانية تهديداً أكبر، بالمثل وبالتوازي، للوحدة الاجتماعية. وبكل تأكيد ليست النزعة الفردية هي نفسها الأنانية، غير أن تناميها يؤدي إلى توسيع دائرة التوجهات والاستعدادات الأنانية. أما حالة الضياع التي تسود قطاعات معينة من المجتمعات الحديثة فتعكس التقدم نفسه في مدى دوافع وحساسيات أناس أفراد، التقدم الذي هو نتاج سيرورة طويلة من التطور الاجتماعي. وبعبارةٍ أخرى، فإن الإنسان الحديث يكون، حين يعيش حالة من الضياع، كائناً مختلفاً تماماً عن أي متوحش (افتراضي) في حالة طبيعية قبل اجتماعية. ليس من شأن الأخير، المتوحش، أن يكون في حالة ضياع. وبالمثل، فإن أي مولود إنساني، عند الولادة، هو كائن أناني، ولكنه ليس ضائعاً، لأن حاجاته محصورة بالحدود البيولوجية. ومع صيرورة الطفل كائناً مدجَّناً، فإن نطاق دوافعه الغريزية الأنانية يتسع، ومثله تفعل احتمالات وضعه في خانة من هم في حالة الضياع. 'ما أن تختفي الحياة الاجتماعية، حتى تختفي الحياة الأخلاقية معها، لأنها لن تعود ذات هدف، أي هدف. والحالة الطبيعية التي تحدَّث عنها فلاسفة القرن الثامن عشر وأطنبوا هي حالة، أقله، بعيدة عن الأخلاق، إن لم تكن لا أخلاقية بالمطلق[6]'.

وجهة النظر العامة هذه ربما ليست شديدة الاختلاف عن وجهة نظر ماركس كما هي مفترضة عادة. فماركس واعٍ مثل دوركهايم لحقيقة أن عقلانيي القرن الثامن

(4) RSM، ص: 121 و124.

(5) Su، ص: 360؛ انظر أيضاً DL، ج: 11، ص: 272 - 274 و403 - 404.

(6) DL، ص: 399. 'على الرغم من أن أي طفل أناني .... فإن لدى الراشد المتحضر... فيضاً من الأفكار، المشاعر، والممارسات التي لا علاقة لها بالحاجات العضوية'. *Su*، ص: *211*.

عشر أضفوا على الإنسان الذي هو في الحالة الطبيعية ملكات ومؤهلات مستمدة في الحقيقة من المجتمع. فالصيغ المبكرة للمجتمع الإنساني الخاضعة لهيمنة تقلبات الطبيعة الفالتة نسبياً من أي عقال، مصحوبة حُكماً بسلسلة محدودة من المواصفات والقدرات الإنسانية. إن الطابع الاجتماعي للإنسان بالتحديد الدقيق هو الذي يجعله، برأي ماركس، 'كائناً إنسانياً': أيْ يميِّز الإنسان عن الحيوانات. جميع الحواس والغرائز البيولوجية لدى الكائن البشري قابلة لمثل هذا التحول. فالنشاط الجنسي، أو تناول الطعام والشراب، مثلاً، ليست بالنسبة إلى البشر عمليات إشباع بسيطة لدوافع بيولوجية، بل باتت متحولة، في أثناء تطور المجتمع، إلى أفعال توفر إشباعات متعددة الوجوه. وقد كتب ماركس يقول: 'رغباتنا ومتعنا تنبع من المجتمع؛ ونحن نروزها، إذن، بميزان المجتمع لا من خلال الأغراض التي تتولى مهمة إشباعها. ولأنها ذات طبيعة اجتماعية، فإنها ذات طبيعة نسبية[7]'.

وبهذا المعنى ثمة، إذن، قدر أكبر من التشابه بين 'الثوابت' الكامنة وراء مفهومي الاغتراب والضياع مما قد يتبدى في المقارنة السطحية[8]. يؤكد ماركس ودوركهايم، كلاهما، حقيقة أن مواصفات البشر، حاجاتِهم ودوافعَهم هي، في جزء كبير منها، نتاج التطور الاجتماعي. وهما، كلاهما، يريان نوعاً من الخلل الأولي في نظرية الاقتصاد السياسي التي تتعامل مع الأنانية بوصفها ركيزة نظرية نظام اجتماعي. يقول ماركس معلقاً 'إن تقسيم العمل والتبادل هما الظاهرتان اللتان تدفعان أستاذ الاقتصاد إلى المبالغة في تسليط الأضواء على الطابع الاجتماعي لعلمه ـ على الاقتصاد ـ مع إصراره في الوقت ذاته على التعبير اللاواعي عن الطبيعة المتناقضة لهذا العلم ـ بناء المجتمع من خلال مصالح جزئية خاصة، لا اجتماعية[9]'. وبالمثل فإن دوركهايم ينتقد تونيس لأن مفهوم الأخير للمجتمع (Gesellschaft) يتعامل مع

(7) SW، ج: 1، ص: 94.

(8) المقارنات المفرطة في تبسيطيها والتي كثيراً ما تتم بين فرويد ودوركهايم تهمل تأكيد الثاني على الطابع التاريخي والاجتماعي للحاجات الإنسانية. والمدى الذي يمكن بلوغه في تشبيه موقف دوركهايم بموقف هوبز في جوانب ذات علاقة يتوقف على مدى تبني الأخير، حقيقة، حالة الطبيعة. انظر س. ب. ماكفرسون: النظرية السياسية للنزعة الفردية القائمة على التملك (لندن، 1962)، ص: 19 وبعدها.

(9) ص: 187؛ انظر أيضاً نقد فلسفة الأنانية عند شتاينر، GI، ص: 486 – 495.

هذا المجتمع تعامل النظرية النفعية، بوصفه تجميعاً لـ 'ذرات' مستقلة، فردية، لا تؤسس لأي وحدة إلا بمقدار ما يتلاحم ويتماسك جراء التأثير 'الخارجي' للدولة. ليس هذا صحيحاً على الإطلاق، برأي دوركهايم: فنشاط الأفراد في إبرام العقود يعبر عن شبكة واسعة من الروابط الاجتماعية في تقسيم العمل؛ وهذا، في الحقيقة، هو أساس الدولة. يطرح ماركس النقطة نفسها تماماً تقريباً في سياق سجالي مختلف. ليس الفرد في المجتمع المدني شبيهاً بالذرَّة، لأن الأخيرة 'ليست ذات حاجات' وهي 'مكتفية ذاتياً'. إن الخلل في تصور الفرد الذرّي، الفرد الشبيه بالذرَّة، ذلك التصور الذي يتبناه أساتذة الاقتصاد، يكمن في أن عضو المجتمع المدني مرتبط بآخرين عبر علاقات قائمة على التبعية المتبادلة. هذه العلاقات غير المعترف بها بالذات هي الركيزة الحقيقية للدولة: إنها الدولة التي 'تبقى متماسكة بفعل الحياة المدنية' في الواقع(10). إن الطابع اللاحم لنمو تقسيم العمل في المجتمع البرجوازي يشكل في الحقيقة أحد محاور نقد ماركس للاقتصاد السياسي: يؤدي توسع النظام الرأسمالي إلى تدمير الجماعة المحلية المستقلة ذاتياً، ويُدخل الناس في إطار نوع من التبعية المتبادلة، إطار أشمل بما لا يقاس ـ على الرغم من أن هذا لا يتم برأي ماركس، إلا على حساب نوع من تشعب الاغتراب وتعاظمه.

علاوةً، يكون تصور ماركس لـ 'الحرية'، في الحقيقة، قريباً تماماً من مفهوم التحكم الذاتي المستقل المعتمد من قِبَل دوركهايم، ولا يجوز، على الإطلاق مماهاته مع النظرة النفعية. وكلمتا 'حرية' و'عقلاني' وثيقتا الترابط في كتابات ماركس كما في كتابات هيغل. فالأخير رفض الفكرة المضمرة في النزعة النفعية التي تقول إن الإنسان حر بمقدار ما يستطيع أن يفعل كل ما يرغب في فعله انطلاقاً من ميوله. 'يتوهم إنسان الشارع أنه حر إذا ما كان متاحاً له أن يتصرف على هواه، غير أن استبداده المتعسف هذا، بالذات، يوحي بأنه ليس حراً'(11). ليست الحرية ممارسة

(10) العائلة المقدسة، ص: 163. كذلك يطرح ماركس فكرة أن الوضع 'الذري' للفرد في المجتمع المدني مشرعن بمعايير التعاقد والملكية. وخلافاً لما هو سائد في النظام الإقطاعي فإن 'الحق هنا قد أخذ مكان الامتياز'، ص: 157.

(11) فلسفة الحق، تحرير نوكس (لندن، 1967)، ص: 230. للاطلاع على تصور فيبر لـ 'الحرية'، انظر مناقشته لعمل روشتر ونيس، في GAW.

الأنانية، بل هي مناقضة للأخيرة. وأي مسار للفعل يكون 'استبداداً واعتباطاً' لا 'حراً' إذا لم يكن منطوياً إلا على الاختيار اللاعقلاني بين مسارات فعل بديلة يجد الفرد نفسه في مواجهتها. فأي حيوان يختار، في حال من الاضطرار، أن يقاتل بدلاً من أن يهرب من عدو معين، لا يتصرف، حين يفعل ذلك، بـ 'حرية'. أن تكون حراً يعني أن تكون مستقلاً ذاتياً، ألا تكون مجبراً بفعل قوى إما خارجية أو داخلية خارج نطاق التحكم العقلاني؛ من المؤكد أن هذا هو ما يجعل الحرية امتيازاً إنسانياً، لأن الإنسان، وحده الإنسان، قادر، من خلال عضويته في المجتمع، على التحكم لا بشكل الإرادة وحسب، بل وبمضمونها. وهذا ممكن، برأي هيغل، نظراً لتماهي المثل الأعلى الفردي بالمثل الأعلى العقلاني. أما بالنسبة إلى ماركس فيفترض مسبقاً إعادة تنظيم اجتماعية ملموسة، إقامة مجتمع شيوعي. فوضع الفرد في المجتمع سيصبح شبيهاً بالوضع المميز، مثلاً، للعلماء في الأسرة العلمية. (هذا مثال يستخدمه دوركهايم أيضاً في سياق مشابه). ليس العالم الذي يقبل بالمعايير التي تحدد النشاط العلمي أقل حرية من آخر يحلو له أن يرفضها؛ لعل العكس هو الصحيح؛ فبانتمائه إلى الأسرة العلمية، يغدو العالِم قادراً على الانخراط في المشروع الجماعي الذي يتيح له فرصة تعظيم قدراته الفردية الخاصة، وتوظيفها توظيفاً خلاقاً. وبهذه الطريقة لا يشكل قبول الشروط المسبقة الاخلاقية إذعاناً لقيد غريب، بل اعترافاً بما هو عقلاني.

هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن ليس ثمة فروق ذات شأن بين وجهتي نظر ماركس ودوركهايم، فروق يمكن عدها ذات مغزى 'لا تاريخي'. يبقى دوركهايم مصراً على تأكيد أن الشخصية الفردية متأثرة تأثراً طاغياً بالسمات المميزة لشكل المجتمع الذي يوجد فيه والذي يتم تدجينه في كنفه. غير أنه لا يقبل بأي نسبية تاريخية كاملة على هذا الصعيد: كل إنسان، بصرف النظر عما إذا كان 'بدائياً' أم 'متحضراً'، هو إنسان من طابقين (homo duplex)، بمعنى أن هناك تعارضاً داخل كل فرد بين دوافع أنانية من ناحية ودوافع ذات دلالة 'أخلاقية' من ناحية ثانية. وماركس لا يتبنى مثل هذا الانموذج السايكولوجي؛ ففي تصور ماركس، ليس ثمة أي أساس اجتماعي لمثل هذا التناقض المضمر بين الفرد والمجتمع. 'إن الفرد' بالنسبة إلى ماركس 'هو

هو الكائن الاجتماعي... فالحياة الإنسانية الفردية وحياة الجنس ليستا شيئين مختلفين[12]'. والتعارض الأنانوي بين الفرد والمجتمع الموجود بشكلٍ ملحوظ على نحوٍ خاص في المجتمع البرجوازي إن هو إلا نتاج تطور تقسيم العمل. أما رؤية دوركهايم لثنائية الشخصية الإنسانية، على الضفة المقابلة، فقائمة على افتراض أن أنانية الرضيع، النابعة من الدوافع البيولوجية المولودة معه، متعذرة القلب أو الاستئصال الكامل بالمطلق جراء التطور الأخلاقي اللاحق للطفل.

مرة أخرى يمكن لهذا أن يُعزى إلى الدور المتناقض للنشاط الإنتاجي في أنمونجي المجتمع المستخدمين من قبل دوركهايم وماركس على التوالي. فتأكيد الخصوصية السببية لما هو 'اجتماعي'، بالنسبة إلى دوركهايم ـ تأكيد استقلالية التفسير السوسيولوجي الذاتية ـ يقود إلى إغفال عام للعلاقات المتبادلة بين المجتمع والطبيعة. ويتجلى هذا، على نحوٍ خاص، في الطرح القائل إن تلك الحاجات المرتبطة بالبقاء الجسدي في العالم المادي ليست ذائبة في بوتقة تلك الدوافع المتجذرة في الالتزامات الاجتماعية. أما ماركس فيبادر، بالمقابل، إلى جعل التفاعل بين المجتمع والعالم الطبيعي بؤرة تحليله، فيؤكد الطابع المدجَّن لجملة 'الحاجات الحسية' التي تتوسط بين العضوية الفردية وتكيفه مع البيئة المادية. غير أن هذا يجب ألا يُبالَغ فيه: وكما سبق أن قيل من قبل، فإن كلاً من ماركس ودوركهايم يؤكدان البُعد التاريخي لتحديد شروط الحاجات الإنسانية. فالأنانية لا تصبح، بالنسبة إلى دوركهايم خطراً يتهدد وحدة المجتمع إلا في إطار سياق صيغة لمجتمع باتت فيها الحساسيات الإنسانية عظيمة الاتساع: 'كل المؤشرات تلزمنا بتوقع تزايد جهدنا في الصراع بين الكيانين في داخلنا مع تنامي الحضارة[13]'.

مستقبل تقسيم العمل

في تحليل ماركس للمجتمع البرجوازي، ثمة مصدران مترابطان مباشرة، وقابلان للفصل جزئياً وهما للاغتراب متجذران في نمط الإنتاج الرأسمالي. أولهما الاغتراب

(12) EW، ص: 158.

(13) 'ثنائية الطبيعة الإنسانية'، ص: 339.

في سيرورة العمل، في النشاط الإنتاجي للعامل. أما الثاني فهو اغتراب العامل عن إنتاجه، أي عن التحكم بنتيجة سيرورة العمل. وتيسيراً للأمر سأشير إلى هذين المصدرين بعبارتي 'الاغتراب التكنولوجي' و'اغتراب السوق' على التوالي[14]. كلاهما خارجان من رحم تقسيم العمل المعتمد في الإنتاج الرأسمالي. يعبر الثاني عن حقيقة أن تنظيم علاقات الإنتاج يؤسس لنظام طبقي قائم على الهيمنة الاستغلالية لطبقة على أخرى؛ أما الأول فيرى التخصص المهني منبعاً لتمزّق العمل وتشظّيه إلى مهمات روتينية رتيبة غير متطلبة.

بالنسبة إلى ماركس، نمطا الاغتراب كامنان في صلب توسع تقسيم العمل: فانبثاق المجتمعات الطبقية في التاريخ متوقف على نمو تخصص المهمات الذي بات ممكناً جراء فيض الإنتاج. ومن شأن تشكل مجتمع بلا طبقات أن يفضي، إذن، إلى إلغاء تقسيم العمل بصيغته المعروفة في ظل النظام الرأسمالي. وفي تصور ماركس فإن الاغترابين السوقي (نسبة إلى السوق) والتكنولوجي متعذرا الفصل، إذن، عن تقسيم العمل: 'ليس تقسيم العمل إلا الشكل المغرَّب أو الاغترابي للنشاط الإنساني....'[15]، سيفضي التغلب على اغتراب السوق عن طريق إعادة التنظيم الثورية للمجتمع إلى قلب الآثار التمزيقية للتخصص، في تلك الآثار التي تحرم الفرد، عبر حصر فعالياته داخل حدود مهمة محددة، من فرص تحقيق الطيف الكامل لمواهبه وقدراته في عمله، رأساً على عقب.

إن نظرية دوركهايم لتقسيم العمل تقوده في اتجاه مختلف تماماً. فنمو تقسيم العمل، بالنسبة إلى دوركهايم، يجري تصويره من منطلق العواقب اللاحمة والموحِّدة للتخصص بدلاً من منطلق تشكل أنظمة طبقية. وبالتالي فإن دوركهايم يتعامل مع الصراع الطبقي لا بوصفه موفِّراً أساساً مناسباً لإعادة البناء الثورية للمجتمع، بل على أنه عرض من أعراض حشد العيوب والنواقص الكامنة في أساس التنسيق الأخلاقي بين المجموعات المهنية المختلفة في إطار تقسيم العمل. تقول أطروحة

(14) لا يتماشى هذا بدقة مع المعاني المختلفة للاغتراب التي يميزها ماركس، ولكنه يسلط الضوء على فرق أساسي لأغراض هذا الفصل.

(15) EW، ص: 181؛ We، Ergd، ص: 557.

دوركهايم: إن تقسيم العمل 'القسري' مفصول إلى حدٍّ كبير عن تقسيم العمل 'الضائع'، والتخفيف من وطأة الأول لن يبادر ذاتياً إلى معالجة المشكلات التي يطرحها الثاني. وبنظر دوركهايم تبقى اشتراكية ماركس محصورة الاهتمام كلياً بالاغتراب المترتب على تقسيم العمل القسري، بهذا الاغتراب الذي سيتم علاجه عن طريق تنظيم السوق - إضفاء الصفة الاشتراكية على الإنتاج. غير أن الهيمنة المتزايدة للعلاقات الاقتصادية، الناتجة عن تدمير المؤسسات الاجتماعية التي كانت العمود الفقري الأخلاقي لأشكال المجتمع السابقة، برأي دوركهايم المناقض لهذا، هي بالتحديد السبب الرئيسي لـ 'الأزمة' الحديثة.

يخطئ دوركهايم في الحقيقة إذ يفترض أن تنظيم السوق (استئصال اغتراب السوق) هو التركيز الوحيد لاهتمام ماركس. فماركس هذا شديد الاهتمام منذ البداية وعلى نحوٍ أكثر عمقاً بالقضية ذاتها تماماً مثل دوركهايم: قضية الهيمنة اللاأخلاقية للعلاقات الاقتصادية على المجتمع الحديث، وهو يرى إضفاء الصفة الاشتراكية على الإنتاج وسيلة لإزالة شروط العمل (الاغتراب التكنولوجي) التي تؤدي، عبر إخضاع الإنسان للإنتاج الاقتصادي، إلى 'تجريده من إنسانيته'. من المؤكد أن دوركهايم نفسه يقر بالطابع التغريبي والاستلابي لسيرورة العمل الحديثة، التي من خلالها يقوم العامل بـ 'تكرار الحركات ذاتها بانتظام رتيب، ولكن دون أن يكون مهتماً بها، ودون أن يفهمها'، وهو يوافق على أن هذا 'تحقير للطبيعة الإنسانية[16]'. ولكن أمل ماركس وتوقعه هما أن تقسيم العمل هذا سيشهد هو نفسه تغييراً جذرياً، في حين أن اقتراحات دوركهايم الداعية إلى استئصال هذا التجريد للعامل من إنسانيته قائمة على التعزيز الأخلاقي للتخصص في تقسيم العمل. إنه جوهر الاختلافات الأهم، في الحقيقة، بين استخدام ماركس لمفهوم الاغتراب وتوظيف دوركهايم لفكرة الضياع. بالنسبة إلى دوركهايم، ليست عملية تجريد النشاط الإنتاجي من إنسانيته ظاهرة مترتبة على العواقب التمزيقية لتقسيم العمل بالذات، بل هي ناجمة عن الوضع الأخلاقي الضائع للعامل. بكلماتٍ أخرى، حصلت عملية تجريد سيرورة العمل من

(16) DL، ص: 371.

الإنسانية لأن العامل الفرد لا يملك أي تصور واضح لأي وحدة هدف تنيب نشاطه العملي في بوتقة الجهد الإنتاجي الجماعي للمجتمع. لذا فإن من الممكن علاج هذا الوضع من خلال تزويد الفرد بوعي أخلاقي للأهمية الاجتماعية لدوره الخاص في تقسيم العمل، فيكف عن أن يكون آلة مغرَّبة، ليصبح جزءاً مفيداً ذو توجه، وهو واعٍ للأمر[17]. إن هذا كلي التناغم مع رواية دوركهايم العامة لقصة نمو تقسيم العمل، وعلاقة ذلك بحرية الإنسان. فقط عبر القبول الأخلاقي في دوره الخاص في تقسيم العمل يكون الفرد قادراً على بلوغ درجة عالية من الاستقلال الذاتي بوصفه كائناً يعي نفسه ويستطيع أن ينجو من كل من استبداد التماثلية الأخلاقية الجامدة المطلوبة في المجتمعات غير المتمايزة من ناحية، وطغيان الرغبات غير القابلة للتحقيق من ناحية ثانية.

ليس اندماج الفرد الأخلاقي بنوع متمايز من تقسيم العمل، بل الانحلال الفعلي لتقسيم العمل بوصفه مبدءاً تنظيمياً للتعامل الاجتماعي الإنساني، هو منطلق تصور ماركس. لا يبادر ماركس هذا في أي مكان إلى تقديم تحديد تفصيلي لكيفية تنظيم هذا المجتمع المستقبلي اجتماعياً، غير أن هذا المنظور يختلف، على أي حال، اختلافاً حاسماً عن منظور دوركهايم. فرؤية تقسيم عمل عالي التمايز، قائم على أساس المعايير الأخلاقية للالتزام الفردي والتضامن الجماعي، بعيدة تماماً عن توقع ماركس لصورة المجتمع المستقبلية[18].

وفقاً لوجهة نظر دوركهايم، تمثل المعايير الكامنة وراء آمال ماركس المعقودة على اجتثاث الاغتراب التكنولوجي عودة إلى مبادئ أخلاقية لم تعد مناسبة لشكل المجتمع الحديث. إنها بالتحديد المشكلة التي يطرحها دوركهايم لدى افتتاح كتاب تقسيم العمل: 'هل يجب على كل منا أن يصبح كائناً بشرياً حقيقياً وكاملاً، كائناً مكتفياً ذاتياً تماماً؛ أم أن يغدو، على العكس من ذلك، جزءاً فقط من كل، عضو

---

(17) DL، ص: 373؛ DTS، ص: 365. للوقوف على أحد الانتقادات الموجهة إلى دوركهايم، انظر إلى كتاب جورج فريدمان: تشريح العمل (لندن، 1961)، ص: 72 – 81 وأمكنة أخرى.

(18) غير أن الآراء التي طرحها انجلز أقرب إلى موقف دوركهايم، انظر انجلز 'عن السلطة'، SW، ج: 1، ص: 636 – 639.

العضوية؟[19]. إن التحليل المتضمن في العمل يبين، برأي دوركهايم، على نحوٍ قاطع وحاسم أن التضامن العضوي هو النمط 'الطبيعي' في المجتمعات الحديثة، وأن حقبة 'الإنسان الكوني الشامل' باتت منتهية. المثل الأعلى الأخير الذي بقي سائداً حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، لا يتناسب مع تنوع النظام المعاصر[20]. أما ماركس، إذ يحافظ على هذا المثل الأعلى، فيطرح الوجه المعاكس، على النقيض من ذلك: يقول إن التوجهات المفضية إلى تدمير النظام الرأسمالي هي نفسها قادرة على التمخض عن استعادة فعلية لمواصفات الإنسان 'الكونية الشاملة'، التي يتقاسمها الجميع:

> يبقى إلغاء تقسيم العمل مشروطاً بتطور تفاعل بيني وقوى إنتاج إلى مستوى كوني يجعل الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيدين عليها... والملكية الخاصة لا يمكن إلغاؤها إلا بتوفير شرط التطور الشامل للأفراد... في المجتمع الشيوعي، المجتمع الذي ليس التطور الأصيل والحر للأفراد في كنفه كلاماً مجرداً، يتحدد هذا التطور تحديداً بعلاقة الأفراد البينية القائمة جزئياً على المطالب الاقتصادية المسبقة وجزئياً على التضامن الضروري لتطور الجميع الحر، وأخيراً على الطابع الكوني الشامل لنشاط الأفراد على أساس قوى الإنتاج الموجودة[21].

خلافاً للاعتقاد السائد لدى كثيرين، لا ينطوي هذا التصور على أي 'إمكانية' ميتافيزيقية 'لإضفاء صفة الكمال' على الإنسان. وإقحام رأي كهذا على ماركس يقوم على نوعٍ من الخلط بين الاغتراب والتشييىء ـ وهو، بالتحديد، الاتهام الذي يوجهه ماركس إلى النزعة النفعية. إذا كان التغلب على الاغتراب يُقرأ بوصفه حاملاً لمعنى الاختفاء الكامل لأي حواجز أمام الذات ـ الإنسان ـ فإن من شأن هذا أن يقوم بالفعل على افتراض عالم طوباوي، عالم أحلام، يكون تقرير المصير الإنساني فيه سائداً، وتكون فيه سائر الطاقات الإنسانية الكامنة متحققة. إلا أن التعالي على

---

(19) DL، ص: 41؛ DTS، ص: 4.

(20) التطور التربوي، ص: 374 وبعدها. يقول دوركهايم في مكان آخر: 'نحن نقوِّم في تقسيم العمل، المثل الأعلى القديم للأخلاق الإنسانية، المثل الأعلى الأخلاقي للإنسان المثقف: نبين كيف أنه اليوم بات يُعد متزايد الاتصاف بالمفارقة، كيف أن مثلاً أعلى جديداً هو في طور التشكل والتطور نتيجة التخصص المتزايد للوظائف الاجتماعية، AS، ج: 10، 1907، ص: 355.

(21) GI، ص: 495. تأثير هيغل، وشيلر عبر هيغل واضح هنا. انظر كتاب شيلر حول التعليم الجمالي للإنسان (1795) (اكسفورد، 1967)، ص: 31 – 43 (الرسالة السادسة).

الاغتراب لا ينطوي على وضع حد للتشييء؛ فالمجتمع (ومعه البيئة المادية) سيستمران 'خارجيين' بالنسبة إلى الفرد. غير أنهما سيمثلان، كما في أي حالة اغترابية، عالمين متناقضين، أو مفصولين عن الممارسة (البراكسيس) الواعية، وإن تم الاعتراف بأنهما مندمجين فيه. في جميع الأحقاب السابقة، بقي تحقيق المثل الأعلى للإنسان الشامل والكوني، برأي ماركس، إما مشروطاً بدفع ثمن اغتراب الإنسان عن الطبيعة ـ كما في المجتمعات البدائية ـ أو محصوراً بطبقات أقلية. ومن خلال إلغاء تقسيم العمل عبر الإطاحة بالنظام الرأسمالي، سوف يتحرر كل إنسان من التصنيف المهني الذي يجعل المهمة العملية المتخصصة الصفة الاجتماعية الرئيسية للفرد (فالإنسان إما 'معلم' أو 'عامل بالأجرة'). ولأن كل فرد سيحمل في داخله المواصفات الشاملة للإنسانية، فإن اغتراب الإنسان عن 'كيانه النوعي' يتعرض للتحلل[22].

ذلك هو السياق الذي ينبغي وضع الافتراق الأعم بين وجهتي نظر ماركس ودوركهايم فيه. فالبنية الاجتماعية للمجتمع الحديث تؤدي، بنظر دوركهايم، إلى مفاقمة التناقض بين الأنانية والواجبات الأخلاقية التي ترتبها العضوية في الجماعة على الفرد. ليس ثمة أي إمكانية لحل هذه الازدواجية، لأن تنظيم المجتمع المعاصر بالذات، الذي يجعل تطور النزعة الفردية والوعي الذاتي ممكناً، يؤدي، بالضرورة، إلى رفع مستوى الميول الأنانية للفرد. يضاف إلى ذلك أن مشكلة الاندماج الأخلاقي ـ المعنوي (الضياع) يجب أن توضع في صدر الأولويات، لأن نظرية دوركهايم عن تقسيم العمل تنطوي على الزعم بان التضامن العضوي ـ التبعية المتبادلة الوظيفية في تقسيم العمل هو النمط الطبيعي الحديث، بما يعني أن مشكلة الاندماج الأخلاقي (مشكلة الضياع) يجب أن تُعطى أولوية طاغية. أما مشكلة 'تقييد آفاق المرء'، أو، على العكس، إطلاق العنان لرغبات يتعذر إشباعها، فتكون بالغة الحدة في أي نظام اجتماعي قائم على الشرط المسبق التنظيمي المتمثل بصيانة وجود مهمات متخصصة ومقيدة في تقسيم العمل، وغير خاضع لأي نظام أخلاقي يجعل الفرد

---

(22) انظر ثيلو رام '... نظرية ماركس وانجلز'، دراسات ماركسية، م: 2، 1957، ص: 77 – 179.

تابعاً للجماعة. يتنبأ دوركهايم بوجود مجتمع ذي مواقع وظيفية متعددة يكون فيه الوصول إلى الشريحة القيادية متوقفاً، لا على امتياز منقول أو موروث، بل اختيار تنافسي للموهوبين عبر وسيلة النظام التعليمي. ومثل هذا المجتمع الذي يكافئ التحصيل الفردي من خلال العرض العلني للقابلية، يمارس، بوضوح، نوعاً من الضغط باتجاه توسيع دائرة أنانيات غير قابلة للتوافق. وفي مثل هذا المجتمع تكون 'حرب الجميع على الجميع' خطراً يدق الباب، تهديداً لا بد من احتوائه عبر تحقيق التوازن بين الأنانية والغيرية؛ وهما محكومتان قَدَراً بأن تكونا في صراع أبدي.

مشكلة البيروقراطية

توضع عملية تجريد العامل من وسائل إنتاجه في صدر قائمة الأولويات في تحليل ماركس لتوسع إطار تقسيم العمل الكامن في أساس تشكيل المشروع الرأسمالي. لعل هذا، برأي ماركس، هو الشرط الأكثر جوهرية لانبثاق المجتمع البرجوازي، والهويات، في سياق بعد تاريخي لتشكل العلاقة الطبقية بين رأس المال والعمل الكامنة في عمق نمط الإنتاج الرأسمالي. إن الطبيعة المتجذرة للترابط بين تقسيم العمل والبنية الطبقية هي التي تمكّن ماركس من السير قدماً وصولاً إلى استنتاج أن التعالي على الاغتراب وتجاوزه ممكنان من خلال إلغاء النظام الرأسمالي. وأي من دوركهايم وفيبر لا ينكر إمكانية اجتراح مجتمعات اشتراكية: غير أنهما، كليهما، يؤكدان أن الانتقال إلى الاشتراكية لن يؤدي إلى إحداث تغيير جذري في الصيغة القائمة للمجتمع. إلا أن جوهر موقف دوركهايم هنا يتعارض بحدة مع مضمون موقف فيبر، ويمكن أن يقال إن تصور فيبر لتطور تقسيم العمل في المجتمعات الغربية يشكل بديلاً لما طرحه كل من ماركس ودوركهايم.

تقوم نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) عند فيبر على فصل منظوره العام فيما يخص التطور عما يعتمده المؤلفان الآخران اللذان يتقاسمان، مهما كانت أوجه تباينهما، التزاماً بنمط إجمالي محدد في 'مراحل' تطور المجتمع، من المجتمع البدائي

إلى الأزمان الحديثة. كثيراً ما قيل إن 'تحول العقلنة العلمانية العام[23]' في كتابات فيبر هو نظير خطط التطور المطروحة من قبل كتاب آخرين. غير أن من الضروري عدم نسيان أن تحليل نمو العقلنة، من وجهة نظر فيبر، لا يساوي التمثيل 'الوحيد' أو 'الصحيح' للتاريخ، بل مجرد معرفة من 'وجهة نظر' ثقافية واحدة. ومع إبقاء هذا التوصيف في البال، من الممكن على أي حال اختبار مقارنة تحليل فيبر لسيرورة التطور الرأسمالي الأنمونجية مع نظيرتها التي أوردها ماركس.

يتألف جزء كبير من كتابات فيبر من رسم حدود العوامل المساعدة على العقلنة 'على مستوى المعنى'، في ميدان الاعتقاد الديني. غير أن فيبر دائم الإلحاح على تعقب نواة العلاقات الاجتماعية التي تؤثر في، وتتأثر بالنمو على صعيد العقلنة. بهذا المعنى، نرى أن المسائل الأهم تعني لا 'مستوى' العقلنة وحسب، بل والنمط الذي تتخذه آثارها في تعزيز احتمال محدد من احتمالات العلاقات والمؤسسات الاجتماعية. وهكذا نجد أنه لا المستوى فقط بل و'الاتجاه' الذي تتخذه العلمنة في الغرب، وفي النظام الرأسمالي على نحوٍ أكثر تحديداً يختلف عن نظيره في الحضارات الكبرى الأخرى. في النظام الرأسمالي الغربي الحديث ثمة ميادين مختلفة تقدمت فيها العقلنة باتجاه، ومدى أيضاً، غير معروفين في الأمكنة الأخرى. لعل الميدان الأول هو ميدان انتشار العلم، في ظاهرة ذات أهمية أساسية: فهذا لا يكتفي بإكمال عملية 'التحرر من الوهم'، بل ويوفر إمكانية التطبيق التدريجي للتكنولوجيا في الإنتاج. يضاف أن 'العمل العلمي مربوط بمسار التقدم... كل "إنجاز" علمي يطرح "أسئلة" جديدة؛ يطالب بأن يتم "تجاوزه" وجعله قديماً ولى زمانه[24]'. وهكذا فإن مأسسة العلم تزاوج الحياة الحديثة مع ديناميكية تجديد وتغيير مضمرة لا تستطيع وحدها إضفاء 'معنى' (إلا بالنسبة إلى ممارسي العلم المحترفين ممن يضطلع نشاطهم بخدمة البحث العلمي بوصفه معياراً منظماً). وتطبيق الابتكار العلمي على التكنولوجيا يتضافر، في الاقتصاد الحديث، مع استحداث أساليب حساب عقلانية، على غرار مسك الدفاتر، تعزز ذلك التصرف

(23) غيرث وميلز: 'مقدمة: الإنسان وعمله'، FMW، ص: 51.
(24) FMW، ص: 138.

المنهجي للنشاط المبادر المميِّز كثيراً للرأسمالية المعاصرة. وتصرف الرأسمالية العقلانية ينطوي بدوره على عواقب يتعذر تجنبها في ميدان التنظيم الاجتماعي، ويكون حتماً راعياً لانتشار البيروقراطية.

وبالطبع فإن فيبر لا ينكر أن الرأسمالية الحديثة تنطوي على تشكل نظام طبقي قائم على رأس المال والعمل المأجور، وهو يسلّم بأهمية التجريد التاريخي للفلاحين من الملكية الأمر الذي يشدد عليه ماركس كثيراً. غير أن هذا بحد ذاته ليس، من وجهة نظر فيبر، المحور البنيوي الرئيسي في التقسيم المتمايز للعمل الذي يميز النظام الرأسمالي. وبتأكيد أهمية عقلنة النشاط بوصفها سمة مميزة للإنتاج الرأسمالي الحديث، وبتأكيد استقلالها الجزئي عن العلاقات الطبقية، يقوم فيبر (وإن على نحوٍ مختلف عن دوركهايم) بفصل النظام الطبقي في الرأسمالية عن التمايز في تقسيم العمل بوصفه تقسيماً للعمل. وبكلماتٍ أخرى، يجري التعامل مع التخصص البيروقراطي للمهمات من قبل فيبر بوصفه الملمح الأكثر التصاقاً للنظام الرأسمالي. وهذا يجري تعزيزه على مستوى أكثر تجريبية من جانب تحليل فيبر لسيرورات إشاعة البيروقراطية القابلة جزئياً للفصل في الاقتصاد والسياسة. لعل نمو الدولة العقلانية، ذات الجيش الخاص من الرسميين البيروقراطيين، ليس نابعاً كله من العقلنة الاقتصادية، بل كان إلى حدٍّ معين سابقاً للتطور الرأسمالي - بل وأدى بالفعل إلى خلق ظروف ساعدت على صعود النظام الرأسمالي.

وهكذا فإن فيبر ينفي صراحةً أن تكون عملية تجريد العامل من ملكية وسائل إنتاجه محصورة بالمجال المباشر للصناعة، بل يحاول تطبيق التصور على سياقات مؤسسية أخرى. وحسب أطروحة فيبر، فإن أي صيغة من صيغ التنظيم ذات تراتبية مرجعية من شأنها أن تصبح عرضة لعملية 'تجريد من الملكية': بدلاً من عبارة 'وسائل الإنتاج' الماركسية يستخدم فيبر تعبير 'وسائل الإدارة'. وبشيء من التبسيط يمكن القول إن فيبر يخص تنظيم علاقات الهيمنة والخضوع بالمكانة التي يعزوها ماركس إلى علاقات الإنتاج. فأي رابطة سياسية من شأنها، برأي فيبر، أن تُنظَّم بصيغة 'مرتبة'، يكون فيها الموظفون أنفسهم مالكين لوسائل إدارتهم. وهكذا فإن الأتباع في العصور الوسطى كانوا ممسكين مباشرةً بزمام تمويل أقاليمهم

الإدارية، كما كانوا مسؤولين عن تجهيز الجيوش وتوفير المعدات العسكرية. أما تشكل جهاز الدولة الحديث فقد حفزته أفعال العاهل الدائب على جمع وسائل الإدارة بين يديه:

> ما من موظف منفرد يملك شخصياً الأموال التي يدفعها أو جملة المباني، المستودعات، الأدوات، والمعدات الحربية التي يتحكم بها. ففي 'الدولة' الحديثة ـ وهذا جوهري بالنسبة إلى مفهوم الدولة ـ يكون 'فصل' الجهاز الإداري، الموظفين الإداريين، والعمال عن الوسائل المادية للتنظيم الإداري مكتملاً[25].

هذه التطورات كانت العوامل الأهم في دفع عجلة انبثاق الدولة الحديثة التي بات فيها 'جهاز الموظفين ذوي الخبرة' بالاستناد إلى تقسيم العمل[26]، مفصولاً كلياً عن ملكية وسائل الإدارة. عموماً، يسير تقدم تقسيم العمل متواكباً مع مركزة وسائل الإدارة، وعملية 'تجريد' الموظفين 'من الملكية' المصاحبة. في الجيوش الإقطاعية يتولى كل جندي جلب أسلحته الخاصة: وهذا هو الحال مع سائر أنواع الميليشيات. أما في الدول حيث ثمة حاجة إلى جيش دائم تحت تصرف العاهل، كما في مصر القديمة، فإن هيكلية بيروقراطية تتطور، هيكلية يكون فيها الملك صاحب الأسلحة والمعدات العسكرية وموفّرها. وفي الرأسمالية الغربية حيث يسود التأثيران التوأمان لمركزة الإدارة وعقلنة حساب المهمات، فإن عملية التجريد من ملكية وسائل الإدارة تخترق عدداً كبيراً من المجالات، بما فيها ليس الجيش وحسب، بل ومنظمات أخرى فيها نوع ن أنواع تقسيم العمل المتخصص مثل الجامعات، المشافي، وما إليهما. فانتشار التخصص البيروقراطي مدفوع على نحوٍ رئيسي بتفوقه التكنولوجي على أنماط التنظيم الأخرى في تنسيق حشد المهمات الإدارية. وهذا بدوره معتمد جزئياً على شغل المناصب البيروقراطية وفقاً لامتلاك المواصفات التعليمية المتخصصة. 'فقط التطور الحديث للبقرطة الكاملة يضع نظام الامتحانات العقلانية المتخصصة في المقدمة دون منازع[27]'. فتوسيع دائرة البقرطة يؤدي بالضرورة إلى المطالبة بالتعليم المتخصص، ويضاعف من تمزيق الثقافة الإنسانية التي كانت،

(25) FMW، ص: 82.

(26) FMW، ص: 88.

(27) ES، ج: 3، ص: 999؛ WuG، ج: 2، ص: 585؛ انظر أيضاً GASS، ص: 500 – 501.

في الأزمان الغابرة، تجعل 'الإنسان الشامل' (الموسوعي)، ذلك 'الكائن البشري العميق والكامل' الذي يتحدث عنه دوركهايم ممكناً. ويعبر فيبر عن نقطة مشابهة جوهرياً إذ يقول إن 'الإنسان المثقف' ابن الأزمان الغابرة حل محله الآن الاختصاصي المتدرب. ونظراً لأن النزوع نحو البقرطة نزوع لا رجعة عنه في النظام الرأسمالي، فإن تنامي التخصص الوظيفي رديف ضروري وحتمي ملازم للنظام الاجتماعي الحديث.

وبرأي فيبر فإن 'المزيد من تقدم المكننة البيروقراطية' أمر 'محتوم' في العالم الحديث[28]. غير أن تقدم مسيرة البقرطة، كما تمت الإشارة في الفصل السابق، يزيد، بنظر فيبر، من إماطة اللثام عن نوع من التوتر بين الطلب على الكفاءة الفنية في الإدارة من جهة، وقيمتي التلقائية والاستقلال الذاتي الإنسانيتين من جهة ثانية. فتقسيم العمل البيروقراطي يؤسس لـ 'القفص' الذي يكون الناس المحترفون (Berufsmenschen) مضطرين لأن يعيشوا فيه: 'كان الطهري [البيوريتاني] مولعاً بالعمل في إحدى المهن؛ أما نحن فمضطرون لفعل ذلك[29]'. لا بد من نبذ 'الإنسان الشمولي' الفاوستي لمصلحة اختصاص العمل الذي هو شرط كفاءة الإنتاج الحديث - 'اختصاصيون بلا أرواح، حساسون بلا قلوب'. ليست القضية المعيارية الرئيسية، بنظر فيبر، متمثلة بكيفية توفير إمكانية عكس مسار عملية إشاعة البيروقراطية، لأن ذلك مستحيل في مجتمع يتطلب دقة حسابية في إدارة مؤسساته المختلفة: 'فالمسألة الكبرى هي إذن... مسألة ما نستطيع سوقه ضد هذه المكننة من أجل صيانة قطاع معين من الإنسانية من هذا التمزيق للروح، من هذا الطغيان الكامل للمثل الأعلى البيروقراطي على الحياة[30]'.

يجب أن يكون واضحاً، حسب تعبير فيبر، أن ليس ثمة أي إمكانية لتحويل بقرطة الحياة الاجتماعية عبر وقوع الثورة الاشتراكية. لعل العكس، تحديداً، هو

(28) GASS، ص: 413.

(29) PE، ص: 181. ليس العامل الفرد اليوم إلا 'دولاباً صغيراً' في الآلة البيروقراطية وهو 'لا يسأل نفسه إلا عما إذا كان سيتقدم من حالة هذا الدولاب الصغير ليصبح دولاباً أكبر أم لا'. GPS، ص: 413.

(30) GASS، ص: 414.

الصحيح. في الاقتصاد الرأسمالي، يجري ترك عدد لا بأس به من العمليات لتأثير قوى السوق؛ أما في أي اقتصاد بات اشتراكياً فإن هذه العمليات ستتولاها الدولة، فتغدو، عندئذ، أكثر عرضة للأسر، على نحوٍ حتمي، داخل متاعب التحكم البيروقراطي، مقارنةً بما هو حاصل سلفاً في ظل النظام الرأسمالي: لن يكون من شأن الإجهاز على الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج أن يوفر إمكانية قلب اتجاه هذه السيرورة، بل سيزيد من وتيرة تقدمها. أما رأي ماركس في البيروقراطية فمختلفة تماماً، ومرة أخرى يكمن الاختلاف، في المقام الأول، في العلاقة التي يقيمها ماركس بين اغتراب السوق والاغتراب التكنولوجي - أي بين البنية الطبقية والتخصص البيروقراطي. وجوهر تفكير ماركس حول المسألة البيروقراطية مطروح في نقده المبكر لكتابات هيغل حول المسألة نفسها.

في معالجة هيغل للأمر، يجري تقديم بيروقراطية الدولة بوصفها 'الطبقة الشاملة' المسؤولة عن تطبيق ما هو في المصلحة العامة للمجتمع، والتي تخترق، إذن، ظاهرة حرب الجميع ضد الجميع (Bellum omnia contra omnes) الأنانوية المعشّشة في المجتمع المدني. وبرأي هيغل فإن 'تقسيم العمل في الشؤون الحكومية'، بيروقراطية الخدمة المدنية، يشكل الجسر التنظيمي بين المصالح الجزئية، الفردية لأفراد المجتمع المدني والمواصفات الكلية للدولة. والطابع التراتبي الهرمي للبيروقراطية يتم تفسيره من منطلق ضرورة تثبيت مستويات تنسيق بين المصالح 'الملموسة' للأفراد في المجتمع المدني والطابع 'المجرد' لسياسة الدولة. وعملية تعيين الموظفين على أساس الاختبارات، والفصل بين مناصب ذات رواتب، جنباً إلى جنب مع مفهوم 'الواجب' الأخلاقي الموضوعي، اللاشخصي، يضمن قيام عضو 'الطبقة الشاملة' بنبذ 'التلبية المزاجية لأغراض ذاتية... بمقدار ما يتعلق الأمر بالشأن العام، حيث يكمن الجسر بين المصالح الكلية ونظيرتها الجزئية، بما يؤسس لمفهوم الدولة واستقرارها الداخلي'[31]. غير أن مناقشة هيغل للبيروقراطية تكتفي، حسب تعبير ماركس، بتقديم أمثلة، استثنائية المباشرة، على الأخطاء العامة الكامنة

(31) هيغل، اقتباس ماركس، WYM، ص: 181.

في المفهوم الهيغلي للدولة. إن البيروقراطية لا تمثل المصلحة العامة، بل مصلحة خاصة؛ والمرجعية البيروقراطية تستند إلى شمولية سرابية تُغلِّف، في الحقيقة، مصلحة طبقية خاصة. وبيروقراطية الدولة تبقى الأداة الإدارية التي من خلالها تتم مأسسة السلطة القطاعية للطبقة المهيمنة. أما التراتبية الرسمية للسلطة المتجسدة في التنظيم البيروقراطي فلا توجد الجسر بين المجتمع المدني والدولة، ذلك الجسر الذي يحدده هيغل، بل تدأب على مركزة السلطة السياسية وفصلها عن تحكم أولئك الذين هم في المجتمع المدني: ليست الدولة البيروقراطية إلا 'جهازاً مفروضاً عنوةً على المجتمع'[32]. يُضاف أن البيروقراطية، بسبب طابعها المتماسك بقوة، صيغة استثنائية اللامسؤولية من صيغ الإدارة: 'تبقى البيروقراطية حلقة لا يستطيع أحد الخروج منها... إن البيروقراطية تملك جوهر الدولة، الجوهر الروحي للمجتمع، كما لو كان ملكيته الخاصة. أما الروح الكلية الشاملة للبيروقراطية فهي السر، اللغز الذي يتم الحافظ عليه داخل إطار الجهاز البيروقراطي عبر الآلية التراتبية، وصيانته من الخارج بوصفه شركة مغلقة'[33].

إن بيروقراطية الدولة هي، بالنسبة إلى ماركس، الأنموذج الأصلي للتنظيم البيروقراطي، وإمكانية استئصالها ترد بوصفها إحدى نتائج الانتقال الثوري إلى النظام الاشتراكي. والبلدان المطبوعة بوجود دولة بيروقراطية عالية التطور – وكل من فرنسا وألمانيا تقعان في هذه الخانة – تكون، برأي ماركس، تلك التي كان فيها صراع البرجوازية ضد أرستقراطية ملاك الأراضي على السلطة السياسية استثنائي الشراسة وبالغ القسوة. فالآلة البيروقراطية الفرنسية ظهرت إلى الوجود أيام الحكم الملكي المطلق، ثم ما لبثت أن تلقت دفعة قوية إلى الأمام من ثورة 1789. وفيما يخص مضمونها التاريخي، فإن تحليل ماركس للبيروقراطية يتقاسم، إذن، عدداً معيناً من النقاط المركزية مع تحليل فيبر. يوافق ماركس على أن الدولة البيروقراطية في أوروبا قامت بوصفها أداة لخدمة النظام الملكي في مساعيه الرامية لاختزال البعثرة

(32) SW، ج: 2، ص: 32.

(33) WYM، ص: 185 – 186. انظر آيرنغ فتشر: كارل ماركس والماركسية (ميونيخ، 1967)، ص: 164 – 173.

الإقطاعية للمرجعيات: مركزة الدولة بين يدي العاهل كانت شرطاً رئيسياً من شروط السماح بصعود المصالح البرجوازية، هذه البرجوازية التي ما لبثت أن استولت على السلطة[34]. غير أن هذا ليس، برأي ماركس، كما هو برأي فيبر، جزءاً واحداً من توجهٍ عام لا رجعة عنه نحو التخصص البيروقراطي القائم على تقسيم العمل في سائر ميادين الحياة الاجتماعية. فبالنسبة إلى ماركس، لعل المركزة البيروقراطية هي أحد التجليات الخاصة للدولة البرجوازية، ما يبقيها صيغة اجتماعية انتقالية مثلها مثل النظام الرأسمالي نفسه.

ثمة بعض التلميح إلى تصور ماركس لإلغاء البيروقراطية في المجتمع الاشتراكي وارد في تعليقاته على شيوع البيروقراطية في الدولة الفرنسية. لقد اكتسب هذا الجهاز الطفيلي حضوراً كلياً، عرفاناً بلا حدود، يفوقان حتى ما في ألمانيا. وبالتخصيص فإن ماركس يعلق على النحو المتمادي الذي ظل يطبع البيروقراطية الفرنسية ويميزها منذ أواخر القرن الثامن عشر: 'جميع الثورات أوصلت هذه الآلة إلى مستوى الكمال بدلاً من سحقها'[35]. إلا أن وجود مثل هذا النظام البيروقراطي المستقل ليس ضرورياً ضرورة حقيقية لصيانة كل اقتصاد ممركز؛ فالاشتراكية سوف توفر إمكانية 'تبسيط إدارة الدولة'، وسوف 'تتيح للمجتمع المدني والرأي العام فرصة خلق أجهزة تخصهما، أجهزة مستقلة عن السلطة الحكومية'[36]. ومثل هذا البرنامج التغييري يساوي، كما يوضح ماركس في أثناء مناقشة الكومونة في كتاب الحرب الأهلية في فرنسا، إلغاء الدولة البرجوازية بقضها وقضيضها. كانت الكومونة ستتألف من موظفين 'منتخبين بالاقتراع العام... قابلين للعزل خلال فترات ولاية قصيرة'. كذلك كان جهازا القضاء والبوليس 'سيتحولان إلى جهازين مؤلَّفَيْن من وكلاء مسؤولين وقابلين للعزل في أي وقت، من عناصر الكومونة. وفي مثل هذه الظروف فإن الدولة البيروقراطية بوصفها أداة سلطة سياسية مستقلة عن المجتمع المدني لم

(34) SW، ج: 1، ص: 516.
(35) SW، ج: 1، ص: 333.
(36) SW، ج: 1، ص: 284.

تعد موجودة: 'كفّت الوظائف العامة عن أن تكون الملكية الخاصة بيد أداة الحكومة المركزية[37]'.

إن أوجه الاختلاف بين وجهة النظر هذه وتلك المتبنّاة من قِبَل فيبر واضحة. فالأخير يعمم تأثير البقرطة على أساس ربط تقدم البيروقراطية بمستلزمات السلطة العقلانية على الصعيد الإداري. وبالتالي فإن تحليل نمو الدولة البيروقراطية يوفر، بالنسبة إلى فيبر، نوعاً من الأنموذج الإرشادي (من البارادايم) لتفسير التصاعد التدريجي لعملية إشاعة البيروقراطية في جميع الميادين. أما بالنسبة إلى ماركس، بالمقابل، فإن 'تقسيم العمل المنهجي والتراتبي الهرمي[38]' في إدارة الدولة يمثل نوعاً من مركزة السلطة السياسية التي لن تلبث أن تُعلَّق (aufgehoben) لدى التعالي على الدولة البرجوازية نفسها وتجاوزها. ومشكلة البقرطة في الصناعة لم يناقشها ماركس بالارتباط مع مشكلة الدولة البيروقراطية، غير أنها معالجة من منطلقات مشابهة على أي حال. فنظام المرجعية في المصنع الحديث يبقى، برأي ماركس، وثيق الارتباط بالضرورات الناشئة عن الاقتصاد الرأسمالي. ولكن الصيغ المختلفة للمصانع التعاونية التي تمت إقامتها تبين أن نمطاً مختلفاً من أنماط هيكلية السلطة والمرجعية يمكن خلقه، نمطاً سوف يُجهز على التراتبية البيروقراطية. ففي المصانع التعاونية لم يعد ثمة أي توزيع أحادي للسلطة[39].

(37) SW، ج: 1، ص: 519. انظر تعليقات ماركس في المسودة الأولى لـ الحرب الأهلية في فرنسا. We، ج: 1، ص: 538 – 549. يقول ماركس إن الكومونة كانت 'الصيغة السياسية للتحرير الاجتماعي' (المصدر السابق، ص: 545).

(38) SW، ج: 1، ص: 516. تمثيل ماركس للنظام السياسي للمجتمع البرجوازي، نسبة إلى بقرطة الجهاز الحكومي وثيق التوازي مع وجهة نظر فيبر. وهكذا فإن ماركس، وهو يناقش فرنسا القرن التاسع عشر، يقول إن 'شرائح الطبقة الحاكمة وأحزابها، التي تتعاقب الصراع على السلطة، كانت تعد امتلاك هذه الآلة الحكومية العملاقة وقيادتها أثمن ثمار النصر'. We، ج: 17، ص: 539.

(39) Cap، ج: 3، ص: 431.

خلاصة

ظل هدف هذا الفصل الختامي متمثلاً بتأكيد أن وجهات النظر السوسيولوجية لكل من ماركس، دوركهايم، وفيبر متجذرة في تصورات متباينة لبنية شكل المجتمع الحديث واتجاه تطوره. تحليل ماركس معطوف كلياً على الترابط المفترض بين توسع تقسيم العمل (وما ينتج عنه من أشكال للاغتراب) من ناحية، وانبثاق بنية طبقية مستقطبة من الناحية المقابلة. وبنظر ماركس، فإن أحد العوامل الكامنة في الجذور المبكرة للنظام الرأسمالي في أوروبا الغربية هو العملية التاريخية لمسيرة تجريد المنتجين من أسباب التحكم بوسائل إنتاجهم. فالنظام الرأسمالي، في جوهره العميق، إذن، مجتمع طبقي: وجود أي برجوازية يفترض سلفاً وجود طبقة تابعة مؤلفة من عمال بلا ملكية، والعكس صحيح. إلا أن النظام الطبقي للرأسمالية يختلف جذرياً عن شكل المجتمع الذي سبقه في أوروبا. ففي النظام الإقطاعي، من المؤكد أن الهيمنة قائمة على إمساك متمايز بزمام التحكم بوسائل الإنتاج، أي بالملكية العقارية، ملكية الأرض. غير أن البنية الطبقية الإقطاعية، المعبَّر عنها بالتمايز بين المواقع (stände) لا تقوم بفصل الفرد كلياً عن إمكانية الانخراط في العلاقات المشاعية للجماعة؛ ولا يكون ما هو 'اجتماعي' مفصولاً بوضوح عما هو 'اقتصادي'. أما ظهور النظام الرأسمالي فيقوم على تحويل روابط المجتمع المدني إلى روابط سوق خالصة: فالفرد لا يؤدي وظيفته بوصفه عضواً في جماعة إلا بالمعنى المجرد المنطوي على تمتعه بحقوق بوصفه مواطناً في دائرة 'سياسية' منفصلة. والنظام الاجتماعي الحديث يقوم، إذن، على 'فصل جوهر الإنسان الذاتي' عن التحكم الإنساني، وقلب قدرات الإنسان الخاصة إلى صيغ يتم 'إضفاء الصفة الخارجية' عليها من خلالها[1]. فالتجريد المادي للعامل من وسائل إنتاجه ـ الذي هو، بالمعنى التاريخي، الشيء نفسه تشكيل النظام الطبقي للمجتمع البرجوازي ـ يسير، إذن، يداً

---

(1) We، ج: 1، ص: 285.

بيد مع تغريبه عن 'كيانه النوعي'، عن ممارسة جملة قدراته ومواهبه التي يمكن لانخراطه في المجتمع افتراضياً أن يوفرها له. بكلماتٍ أخرى، ينجح النظام الرأسمالي في تحقيق زيادة كبيرة في الطاقات الإنتاجية للمجتمع، ولكن فقط على حساب تعظيم الاغتراب إلى الحدود القصوى. ففي المجتمع البرجوازي، تمكن التفسير العقلاني للعالَم، من خلال العلم، من تبديد النظرة الدينية إلى هذا العالَم إلى حدٍّ بعيد، تلك النظرة التي يكون الواقع فيها محكوماً وخاضعاً لسيطرة الأرباب والأرواح. غير أن هذا التفسير أبدل هذه الصيغة من صيغ الاغتراب بأخرى أصبح فيها الناس محكومين بتحكم قوى السوق الاقتصادية. تم إبدال 'حكم الأرباب والآلهة' بـ 'حكم السوق': وهكذا فإن الأهداف والغايات الإنسانية تبدو مشروطة بالتلاعب الخارجي لقوى اقتصادية. وعلى المستوى الملموس، يتجلى هذا في عجز الإنسان الجزئي fachmensch التابع لتقسيم العمل.

ومعبِّراً عن هذا باللغة الاقتصادية لكتاب رأس المال، ليس النظام الرأسمالي إلا نظام إنتاج بضاعي، يكون فيه الدافع المحرك متمثلاً بالسعي إلى تعظيم القيمة التبادلية. فالقيمة التبادلية، لا القيمة الاستعمالية هي المتأصلة في منطق الإنتاج الرأسمالي، وهذا ينطبق حتى على العمل الإنساني بالذات: لا قيمة للعمل إلا بوصفه قوة عمل، بوصفه البذل المجرد للطاقة. و'التناقضات' الأساسية المتجذرة في الاقتصاد الرأسمالي تنشأ مباشرةً من طابع هذا الاقتصاد بوصفه نظاماً قائماً على الإنتاج بهدف تحقيق القيمة التبادلية. إن الحاجة إلى صيانة، أو توسيع، معدل الربح متضاربة مع قانون نزوع الأرباح إلى التضاؤل؛ فصل المنتج عن المستهلك (أي شرط النظام الرأسمالي اللازم لتعظيم القيمة التبادلية بدلاً من الإنتاج لتلبية حاجات معروفة) هو العامل الرئيسي الكامن خلف الأزمات التي يغرق فيها النظام الرأسمالي على نحوٍ متكرر؛ وآلية عمل السوق الرأسمالية تستتبع استحالة بيع قوة العمل بأكثر من قيمته التبادلية (ما يبقي أكثرية الطبقة العاملة محكومة بالعيش في ظل الحرمان الاقتصادي المستمر) من ناحية، وظهور 'جيش احتياطي' جرار محكوم بالعيش في حالة الفقر المدقع أو الجوع. إن التحولات الاقتصادية المتولدة عن 'قوانين حركة' الإنتاج الرأسمالي تقوم، من ناحية، بتغيير النظام من الداخل، وتبادر، من ناحية

أخرى، إلى تهيئته لعملية تجاوزه وإبداله بنظام اجتماعي جديد. والتعالي على النظام الطبقي للمجتمع البرجوازي وصولاً إلى تجاوزه، من شأنه، بنظر ماركس، أن يفتح الطريق أمام تطور مجتمع يشهد فيه تقسيم العمل القائم تحولاً جذرياً.

أما بالنسبة إلى دوركهايم وفيبر، على الضفة المقابلة، فإن البنية الطبقية ليست جزءاً عضوياً من التمايز التدريجي في تقسيم العمل. المؤلفان، كلاهما، يُقرّان بأن الشكل الحديث للمجتمع هو شكل مجتمع طبقي: غير أن كلاً منهما يتنصل من التسليم بفكرة أن هذه الانقسامات الطبقية تعبر عن الطبيعة الكامنة في عمق هذا المجتمع: ففي تصور دوركهايم، يبقى تقسيم العمل 'القسري' شكلاً 'منافياً للطبيعة'، ولكن ليس نتيجة حتمية لتوسع التمايز الاجتماعي بالذات. والصراعات الطبقية في المجتمع المعاصر إن هي إلا نتاج واقع أن 'مأسسة الطبقات ... ليست، أو لم تعد، متطابقة، مع توزع المواهب الطبيعية[2]'. وبعبارةٍ أخرى، فإن استخدام القوة لفرض عقود غير عادلة هو الذي يمكّن، في المقام الأول، من تفسير الصراع الطبقي. ما يميز الشكل الحديث للمجتمع عن الأنماط التقليدية ليس هو الطابع الطبقي بل طغيان التضامن العضوي. أما المبدأ التنظيمي الأساسي للمجتمع الحديث فيمكن الاهتداء إليه والعثور عليه، لا في طابعه 'الرأسمالي'، بوصفه نظاماً طبقياً لمالكين ومعدمين، بل في التخصص العضوي لانقسامات تعاونية وظيفية أو مهنية.

من وجهة نظر دوركهايم، يقوم ربط ماركس للبنية الطبقية واغتراب الفرد بتقسيم العمل على نوعٍ من الخلط بين 'الأنانية' و'الفردية'. لا يجوز خلط 'فردية' النظام الاجتماعي الحديث بـ 'أنانية' أساتذة الاقتصاد السياسي والفلاسفة النفعيين: فالفردية ـ التكريس الأخلاقي للاختصاص في تقسيم العمل ـ صفة ملازمة حتماً لتطور المجتمع الحديث. والعامل المميز الكامن في عمق 'اعتلال' (باثولوجيا) النظام الحديث إن هو، بالتحديد، إلا غياب التسويغ الأخلاقي للعمل وشرعنته. ومثل هذه الشرعنة الأخلاقية لا يمكن تأمينها من المنبع التقليدي ـ الدين؛ ففي العالم المعقلن، باتت الرموز القديمة والصيغ العتيقة للهيمنة الأخلاقية بالية وولى زمانها. ومن هنا

---

(2) DL، ص: 375؛ DTS، ص: 368.

فإن على الدولة والروابط المهنية أن تصبح المصادر الرئيسية للدعم والسند الأخلاقيين ـ المعنويين لظاهرة 'عبادة الفرد'. ليس ثمة أي مجال لتوفير إمكانية التحرك قُدُماً وصولاً إلى الولوج في مجتمع يكون فيه تقسيم العمل القائم قد شهد انقلاباً جذرياً، وتكون الدولة، بوصفها ساحة سياسية منفصلة، على نحوٍ موازٍ، مختفية عنه. لعل العكس هو الصحيح؛ ففصل الدولة عن المجتمع شرط ضروري من شروط اختزال الضياع. وبرأي دوركهايم، لا يجوز، بالتأكيد، أن تبقى الدولة أداة 'سياسية' خالصة؛ غير أنها لا تضطلع بدورها الأخلاقي ـ المعنوي إلا بمقدار ما تظل في حالة وحدة مرتبطة بالمجتمع المدني، ولكن بصيغة مميزة[3].

على النقيض من دوركهايم، يستخدم فيبر عبارة 'النظام الرأسمالي[4]'، غير أن رؤيته للطابع الرئيسي لصيغة المجتمع الحديثة مغايرة، بالمثل، لرؤية ماركس. ففي تصور فيبر، يشكل الحساب العقلاني العنصر الأول في المشروع الرأسمالي الحديث، وتشكل عقلنة الحياة الاجتماعية عموماً أميز مواصفات الثقافة الغربية الحديثة. أما العلاقة الطبقية التي يعدها ماركس محور النظام الرأسمالي فليست في الحقيقة إلا عنصراً واحداً في عملية عقلنة أكثر شيوعاً وطغياناً، عملية توسيع دائرة سيرورة 'تجريد العامل من وسائل إنتاجه' وجعلها شاملة لمعظم مؤسسات المجتمع المعاصر. والمكاسب الاقتصادية التي قد يحققها الانتقال من 'النظام الرأسمالي' إلى 'النظام الاشتراكي' لا تصبح في متناول أيدي أفراد الطبقة العاملة إلا عبر التنامي المتزايد لإشاعة البيروقراطية. فـ 'تقطيع' البشرية الناجم عن تقسيم العمل المبقرط مرادف إلزامي لعملية عقلنة السلوك البشري هذه. وعملية 'تحرير' العالم 'من الوهم'، هذه العملية التي هي شرط مسبق من ناحية، ويستكملها تقدم النظام الرأسمالي العقلاني من ناحية ثانية، تؤدي إلى تحويل ما لم يكن من قبل سوى مجرد 'وسيلة' (السعي العقلاني إلى الكسب في إطار مهنة تخصُّصية) إلى 'غاية' النشاط البشري[5].

(3) PECM، ص: 55 – 69.
(4) انظر بارسونز 'الراسمالية في الأدب الالماني الحديث'.
(5) انظر كارل لوڤيث 'ماكس فيبر وكارل ماركس'، أرشيف العلم الاجتماعي والسياسة الاجتماعية (بالالمانية)، م: 67، 1932، ج: 1، ص: 85.

ففي أي نظام اجتماعي قائم على أساس تقسيم روتيني رتيب للعمل، تغدو قنوات التعبير عن الاستقلال الذاتي والعفوية الفرديين محصورة بكوى المؤسسات الاجتماعية(6). أي شيء آخر ليس إلا هروباً من الهيمنة اللاعقلانية للعقلانية في العالم المعاصر. وأي فرد 'لا يستطيع تحمّل ما تجلبه الأزمان من أقدار' يستطيع أن يلوذ بالدين السائد والمعتمد، أو بصيغ جديدة من النزعات الصوفية؛ غير أن هذه جميعاً ليست إلا شكلاً من أشكال الهروب من متطلبات النظام الاجتماعي الحديث ومراوغتها وشروط فيبر المنهجية الخاصة بالنسبة إلى العلم الاجتماعي تتناغم كثيراً مع هذا التحليل: فالإنسان الذي يتصدى لـ 'أقدار الزمن' هو ذلك الذي يملك 'القسوة المصقولة في النظر إلى وقائع الحياة، وقابلية مواجهة مثل هذه الوقائع والارتقاء إلى مستواها داخلياً'(7).

وهكذا فإن وجود 'التناقضات' في صلب النظام الرأسمالي لا يتمخض عن أي ضرورة تاريخية ملزمة لحل مثل هذه التناقضات. لعل العكس هو الصحيح؛ فتقدم مسيرة العقلنة، الذي يفضي دون شك إلى خلق وفرة مادية(8) لم يسبق لها أن عُرفت، يؤدي حتماً إلى حفز المزيد من الفصل بين القيم المميزة للحضارة الغربية (الحرية، الإبداع، العفوية، التلقائية) من جهة ووقائع 'القفص الفولاذي' الذي بات الإنسان الحديث مسجوناً فيه.

---

(6) وهكذا فإن فيبر يسجل: 'ليس صدفة أن يكون أعظم فنوننا متمثلاً بما هو حميمي لا بما هو تاريخي، كما ليس صدفة أن يكون اليوم، فقط في إطار الدوائر الأكثر حميمة، في الحالات الإنسانية الشخصية في البيانوية (نسبة إلى آلة البيانو الموسيقية)، أي شيء نابض بالحياة موازياً للروح النبوئية، التي كانت فيما مضى تطغى على الجماعات الكبرى وتكتسحها مثل النار في الهشيم وتصهرها في بوتقة واحدة.' FMW، ص: 155.

(7) FMW، ص: 126 – 127. انظر لوويث: 'لـ "التركيبية" الأنمونجية ــ المثالية إنسانية "محبطة" إحباطاً شديد الخصوصية أساساً لها...' لوويث، ج: 1، ص: 75.

(8) 'أصاب البيان الشيوعي كبد الحقيقة إذ أكد الطابع الثوري الاقتصادي ــ لا السياسي ــ لعمل المبادر الرأسمالي البرجوازي'. GPS، ص: 448.

ذيل: ماركس والسوسيولوجيا الحديثة

ثمة نوعان محوريان من أنواع الأصولية والتزمُّت الأرثونكسي يمكن اعتمادهما عادةً في تقديم علاقة كتابات ماركس بكتابات المؤلفَيْن الآخرَيْن اللذين تمت مناقشتهما مطولاً في هذا الكتاب. يرى النوع الأول، ويتبناه عدد كبير من السوسيولوجيين الغربيين أن مؤلفات ماركس تنتمي إلى ما قبل تاريخ الفكر الاجتماعي؛ وأن تاريخ السوسيولوجيا الحقيقي لم يبدأ إلا مع جيل الكتاب الذي انتسب إليه دوركهايم وفيبر[1]. أما الثاني فهو الذي يعبر عنه عادة ماركسيون، وهو يقوم على مؤلفات هذا الجيل اللاحق من المفكرين الاجتماعيين لا تمثل ما هو أكثر من نوع من أنواع الرد البرجوازي على ماركس - وأن الجزء الأكبر مما يُطلق عليه اسم 'السوسيولوجيا' يمكن، بالتالي، إزاحته جانباً ورفضه ببساطة على أنه نوع من التعبير المتأخر عن الإيديولوجيا البرجوازية. كل من هاتين الأصوليتين الأرثونكسيتين تشتمل على ما هو أكثر من ذرة حقيقة؛ كما أن كلاً منهما منطوية على قدرٍ خطر من التضليل والزيف.

تقوم وجهة النظر الأولى على أساس الإقرار المباشر والتبني الصريح للآراء المعلنة لكُتّاب جيل دوركهايم وفيبر، تلك الآراء التي تؤكد أن مؤلفاتهم 'علمية' في صياغتها، ما يجعلها مختلفة جوهرياً عن التركيبات 'التأملية' الفخمة لكُتّاب العقود المبكرة من القرن التاسع عشر. أولئك الذين يعلنون قبولهم بهذا الرأي يحرصون، بأكثريتهم، على إغفال الظروف الاجتماعية والسياسية التي رافقت قيام دوركهايم،

(1) انظر تالكوت بارسونز، 'بعض التعليقات على سوسيولوجيا كارل ماركس'، في النظرية السوسيولوجية والمجتمع الحديث، (نيويورك، 1967)، ص: 102 - 135.

فيبر ومعاصروهما بتطوير أفكارهم بوصفها غير ذات شأن، ويصرون، بالتالي، على التجاهل شبه الكامل للنظرة العالمية (Weltanschauung) الأوسع المرتبطة داخلياً، في كل من الحالات، بالكتابات البحثية ـ الأكاديمية للمفكر المعني. أما ماركسيو هذه الأيام (آخر زمان) فقد دأبوا، على النقيض من ذلك، في أثناء توجيه سهام نقدهم إلى السوسيولوجيا، على حصر اهتمامهم بوضع إشارة المساواة بين السياق الاجتماعي الذي كتب فيه دوركهايم وفيبر وحشد المصالح السياسية التي يفترض أن كتاباتهم تحاول حجبها[2]. وهكذا فإن مضمون مؤلفاتهما يوصف في الطبعات الأكثر فجاجة لهذه الهجمات بأنه 'خاطئ'، لأنه يمثل دفاعاً حزبياً مباشراً إلى هذا الحد أو ذاك عن المجتمع الليبرالي البرجوازي في مواجهة التحدي الماركسي.

هذا الرأي الثاني ليس منسجماً حتى مع نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) عند ماركس، هذه النظرية التي تتجنب مثل هذه النسبية السانجة. فماركس يتبنى، مثلاً، جزءاً كبيراً من النظرية الاقتصادية البرجوازية بوصفه صالحاً لتفسير التطور الرأسمالي، مع الإقرار بأن صحة هذه النظرية جزئية، بل مشوهة، من نواحٍ معينة. بالمعنى الماركسي نرى أن كلاً من دوركهايم وفيبر ملتزم بموقف سياسي 'برجوازي'، غير أن هذا قلما يشكل أساساً ملائماً لنبذ مضمون كتاباتهما بوصفه زائفاً، وصولاً إلى إسقاطه من الحساب. حقيقة الأمر هي أن نقد فيبر الخاص للماركسية يتوصل، منحرفاً عن منطلقات النزعة المثالية الكانطية الجديدة، إلى استنتاجات أقرب من بعض النواحي إلى الجدل الماركسي الأصلي منها إلى العقائد الحتموية لدى بعض أتباع ماركس المزعومين. ليس صدفة أن تكون آراء كل من دوركهايم وفيبر السياسية صعبة التصنيف من منطلق الانقسام التقليدي بين الليبرالية والاشتراكية. وموقف فيبر المنهجي أكثر 'فردوية' من موقف دوركهايم، ولكن كليهما يرفضان ـ كما فعل ماركس قبلهما ـ النظرية الأنانية لدى النفعيين، ومعها بعض افتراضات ليبرالية القرن التاسع عشر السياسية. وكما سبق لي أن حاولت أن أبين في الفصول السابقة، فإن الخلفية الاجتماعية والسياسية لهذا يمكن

---

(2) انظر هيربرت ماركوزه، 'التصنيع والرأسمالية'، ص: 161 – 180.

فهمها من منطلق تطور بريطانيا، فرنسا، وألمانيا في النصف الثاني من القرن. فهذا يقف وراء كل من النقد الموجه إلى ماركس الوارد في كتابات دوركهايم وفيبر من جهة، جنباً إلى جنب من أوجه التباين الرئيسية بين المؤلفَيْن الأخيرَيْن التي لم أتناولها بالتحليل في هذا الكتاب من جهة ثانية.

لكتابات كل من دوركهايم وفيبر منبعهما في نوع من محاولة الدفاع عن ـ أو بالأحرى إعادة تفسير ـ ادعاءات الليبرالية السياسية في إطار الضغطين التوأمين الصادرين عن النزعة المحافظة القومية المتطرفة الرومنطيقية من ناحية، والاشتراكية الثورية من ناحية ثانية. أما كتابات ماركس فتؤسس، على الضفة المقابلة، لنوع من التحليل والنقد للنظام الرأسمالي المبكر. غير أن عمل ماركس ما لبث، بوصفه منبع إحدى الحركات السياسية الجماهيرية، أن اكتسب قدراً كبيراً من الشهرة والذيوع خلال فترة تعزز النظام الرأسمالي وترسخه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد حدث هذا في سياق سرعان ما أدى إلى تحويل تصور ماركس الأصلي إلى تصور بدا أكثر شبهاً بالتعبير المباشر عن التوجهات الفكرية الرئيسية للقرن التاسع عشر منه بنوع من التحليل النقدي لتلك التوجهات ومحاولة تجاوزها. والنتيجة هي أن كتابات ماركس تتقاسم مع كتابات دوركهايم وفيبر ما هو أكثر بما لا يقاس مما كان بادياً لأي من المؤلفَيْن الأخيرَيْن: بمعيار الفهم كانت زلات الكُتّاب الثلاثة هي نفسها، لأن أعمال ماركس، مثل الكاتبين اللاحقين، تؤلف محاولة لتحويل النزعة الرومنطيقية المحافظة (في الفلسفة الألمانية) من جهة، والنزعة النفعية المتجلية في الاقتصاد الكلاسيكي من جهة ثانية، وتجاوزهما.

وبعد أن قيل هذا، يجب، بالطبع، إقرار أن هناك تباينات غير قابلة للتوفيق على صعيدي المنظور النظري والتفسير التجريبي بين ماركس والمؤلفَيْن الآخرَيْن. لقد حاولت أن أبين أن بعضاً من أوجه الاختلاف الأساسية يتركز على التفسيرات المتباينة لعواقب تنامي تقسيم العمل ـ مفهوماً ليس من منطلقات اقتصادية خالصة وحسب، بل على أنه تمايز اجتماعي ـ في المجتمع الحديث. غير أن هناك بالنسبة إلى أولئك الذين يقرون بأهمية مساهمة ماركس في السوسيولوجيا، ولكنهم قادرون على التعامل مع ماركس لا بوصفه 'قديساً ميتاً' بل على أنه، بالأحرى، 'مفكر

حي[3]، مشكلات ذات شأن يمكن طرحها على نحوٍ مناسب من خلال التحليل المقارن لكتابات ماركس وكتابات المفكرين الاجتماعيين الآخرين، منظوراً إليها من منطلق مضمونها الفكري.

ليس ثمة أي مبالغة في قول إن السيرورة الرئيسية لإعادة التفكير النظرية تتم اليوم في إطار كل من الماركسية من ناحية والسوسيولوجيا الأكاديمية من ناحية ثانية[4]. وإلى حدٍّ بعيد كان الحافز على هذا هو الظرف نفسه: 'الاندماج' الواضح بين مجتمعات رأسمالية وأخرى اشتراكية في البنية الاجتماعية. ففي الوقت الذي كتب فيه دوركهايم وفيبر الجزء الأكبر من أعمالهما لم يكن ثمة أي مجتمع إما يعد نفسه 'اشتراكياً' أو يزعم أنه يستمد إلهامه الرئيسي من ماركس. غير أن حركات عمالية واسعة النطاق، ذات طابع ثوري معلن ذاتياً، كانت موجودة في كل من فرنسا وألمانيا، ووقوع نوع من أنواع الثورة الاشتراكية لم يكن بأي من الأحوال خارج نطاق الاحتمالات الواردة. إلا أن ثورة أكتوبر في روسيا حدثت في بلد يندرج بين البلدان الأقل تقدماً، على الصعيد الاقتصادي، في أوروبا. لم تكن الدعوة المجلجلة إلى الإطاحة الثورية بالنظام الرأسمالي في أوروبا الغربية هي التي كان ماركس يتوقعها استشرافاً حين وافق، أواخر حياته الفكرية، على احتمال انطواء نظام المير المشاعي على إمكانية السماح لروسيا بالانتقال مباشرةً إلى النظام الاشتراكي. غير أنها لم تكن، بدلاً من ذلك، حافزاً على إحداث التغيير الثوري إلا في بلدان مماثلة أو أدنى من حيث مستوى التطور الاقتصادي مقارنةً مع روسيا نفسها.

وإذا كانت البلدان الرأسمالية المتقدمة قد تغيرت، فإن التغيير لم يحصل عن طريق الثورة، بل من خلال المراكمة التدريجية للتغيير من الداخل. واليوم لم يعد ممكناً إنكار الطابع العميق لبعض هذه التعديلات الداخلية في أمور مثل التدخل المتزايد للدولة في الاقتصاد، تنامي قطاع ذوي الياقات البيضاء، والاستبدال الجزئي

(3) اريك فروم: 'مقدمة'، EW، ص: 1 (مقدمة)؛ ايرنغ فتشر، ص: 9 وما بعدها.

(4) انظر نورمان بيرنباوم: 'ازمة السوسيولوجيا الماركسية'، في هانس بيتر درايتزل، السوسيولوجيا الحديثة. عدد: 1 (لندن، 1969)، ص: 12 – 42. انظر ايضاً يورغن هابرماس: النظرية والممارسة (البراكسيس) (نوفيد وبرلين، 1967)، ص: 261 – 335.

للطبقة العليا المالكة القديمة بتعددية أكثر هلامية من النخب. ولكن تماماً كما تغيرت البلدان الأوروبية الغربية بدرجات ذات شأن على امتداد العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية، شهدت روسيا هي الأخرى ومعها جملة البلدان الأوروبية التي حَذَتْ حَذْوَها في اختبار ثورات اشتراكية فيضاً من التغيرات. وفي هذه البلدان تبدو توقعات ماركس حول قيام نظام يتم فيه إبدال نظام الهيمنة والتحكم بنظام عقلاني نظام 'يكون فيه التطور الحر للفرد شرط التطور الحر للجميع[5]'، بعيدة عن التحقق كما هي بالنسبة إلى أنظمة الحكم الديمقراطية الليبرالية الغربية. لعل ما حصل هو أن صيغة مشوهة معرفياً أبستمولوجياً من صيغ الماركسية تم توظيفها لإضفاء الصفة الشرعية على نوع من الالتزام بحركة تصنيع بات فيها 'اللحاق' بالمستوى الاقتصادي للبلدان الغربية الهدف الأول.

ونتيجة لذلك، تعرض الفكر الاجتماعي الماركسي، أقلُّه إلى زمن قريب جداً، للإخفاق الكامل على صعيد الاشتباك مع المشكلات المطروحة من توجهات التطور في المجتمعات الرأسمالية ونظيرتها الاشتراكية، على امتداد العقود القليلة الماضية. لا شك في أن نظرية هوبسون ـ لينين عن 'الإمبريالية' قد استُخدمت لتدعيم فرضية أن هذه التوجهات لا يجوز تفسيرها من منطلق أي تحولات داخلية مهمة في بنية هذه المجتمعات، بل بوصفها نابعة من العلاقة الاستغلالية بينها وبين 'البلدان المتخلفة'. وأي تقويم نظري لتطور المجتمعات الاشتراكية نفسها تم قطع الطريق عليه بالعقيدة الجامدة الإيديولوجية (الدوغما) التي أصبحتْها الماركسية نفسها في هذه البلدان. لعل المحصلة المثيرة للسخرية السوداء لهذه الحالة هي أن 'السوسيولوجيا' في هذه البلدان باتت تُفهم على أنها شعبة تعليمية وصفية باللغة الضيق. غير أن سوسيولوجيي الغرب أيضاً لم يبادروا بعد إلى الاشتباك الجدي مع هذه المشكلات. وعلى العموم فإن تلك الكتابات التي حاولت استيعاب طبيعة التغييرات الحاصلة في المجتمعات الرأسمالية لم تكن بكل بساطة إلا شروطاً وقراءات لآراء واردة في كتابات جيل المفكرين الاجتماعيين الذي كان دوركهايم وفيبر ينتميان

(5) CH، ص: 162.

إليه. غير أن التأكيد الأهم بقي مركّزاً على السعي إلى صياغة هيكل 'نظرية عامة' لاتاريخية، وهو هاجس دائب عن وعي على صرف الأنظار وحرف الاهتمام عن مشكلات التغيير أو التطوير[6]. وإلى وقتٍ غير بعيد، ظل الاهتمام، كما في الفكر الاجتماعي الماركسي، حيث تمت المبادرة إلى دراسة التطور والتنمية، منصباً على المجتمعات اللاصناعية.

من الواضح أن تأثير التكنولوجيا الغربية في البلدان غير المصنعة مجال نظري وبحثي ينطوي على قدرٍ هائل من الأهمية بالنسبة إلى السوسيولوجيا. غير أن الإطار الذي تتم فيه مقاربة الأمر كثيراً ما يفضح افتراضاً مضمراً يقول إن المواصفات الرئيسية لـ 'لمجتمعات المتطورة معروفة' وإن المسألة محصورة ببساطة في معرفة مدى قدرة مجتمعات 'العالم الثالث' على تحقيق النجاح في الارتقاء إلى مستوى هذا الأنموذج ذات يوم في المستقبل. والطريقة التي انزلقت بها عبارة 'مجتمع صناعي' أو 'مجتمع ما بعد صناعي' لاحقاً، في وقتٍ أقرب، لتصبح مستعملة على نحوٍ شامل في السوسيولوجيا للدلالة على المجتمعات المسماة 'رأسمالية' وتلك التي تعد 'اشتراكية'، يوحي بجملة الافتراضات الكامنة في عمق وجهة النظر هذه. إلا أن السجالات والحوارات المختلفة التي باتت تدور مؤخراً حول مسألة 'اندماج' المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية[7]، ومسألة الانحلال المفترض للعلاقات الطبقية بصيغتها التقليدية المتصوَّرة[8]، إن هي إلا أعراض نوع من انتعاش الاهتمام بتحليل توجهات التطور والتنمية داخل المجتمعات 'المتقدمة'.

من نواحٍ مهمة، يمثل هذا نوعاً من العودة إلى القضايا التي كانت ذات أهمية طاغية في كتابات المؤلفين الثلاثة الذين تمت مناقشة أعمالهم في هذا الكتاب. فعمل هؤلاء لا يزال يشكل محطة الانطلاق الرئيسية إذا كانت هذه العملية ستتمخض عن عملية إعادة توجيه ذات شأن للنظرية الاجتماعية. من المسلم به، ربما، أن أنموذج

(6) انظر قبل كل شيء، تالكوت بارسونز: النظام الاجتماعي (لندن، 1951).

(7) انظر جون هـ غولد ثروب: 'التراصف الاجتماعي في المجتمع الصناعي'، في كتاب بول هالموس: تطور المجتمع الصناعي، كراس صادر عن المجلة السوسيولوجية، رقم: 8، 1964، ص: 97 - 122.

(8) رالف دارندورف: الطبقات والصراع الطبقي في المجتمع الصناعي؛ نورمان بيرنباوم: أزمة المجتمع الصناعي (نيويورك، 1969).

ماركس للنظام الرأسمالي بمجمله، 'ليس متناسباً مع المجتمع الصناعي ما بعد البرجوازي الذي نعيش فيه...'[9]. لا يعني ذلك أن بعضاً من العناصر الرئيسية لتحليل ماركس للمجتمع البرجوازي ليست ذات أهمية كبيرة هذه الأيام. غير أن ذلك لا ينطوي في الوقت نفسه على تكرار المعزوفة المألوفة التي تزعم أن ماركس كان على صواب في 'التنبؤ' ببعض السمات المميزة المهمة للمجتمعات المعاصرة، أو في أن طائفة أخرى من 'نبوءاته' المفترضة التي ما لبثت أن دُحضت لاحقاً. إنه يعني التسليم بأن تحليل ماركس يطرح قضايا لا بد من الاستمرار في النظر إليها على أنها قضايا إشكالية بالنسبة إلى السوسيولوجيا الحديثة: الكلام نفسه تماماً يصح مئة بالمئة على كتابات دوركهايم وفيبر. غير أن القول بوجوب جعل العودة إلى بعض الهواجس التي شغلت المؤسسين إحدى المهمات الرئيسية للسوسيولوجيا الحديثة لا ينطوي على اقتراح خطوة نكوصية كلياً: فمن المفارقات الصارخة أننا، إذ نعود إلى تناول المشكلات التي كانوا مشغولين بها في المقام الأول، قد نتمكن من إنعاش الأمل آخر المطاف في إمكانية تحرير أنفسنا من تعويلنا الحالي الكثيف على الأفكار التي قاموا بصوغها.

(9) جورج ليختهايم: 'حول تفسير فكر ماركس'. في لوبكوفيتز، ص: 4.

ثَبت مراجع الأعمال المذكورة في النص

Marx and Engels: original works'

Marx and Engels: *W erke*. Vols. 1-41, plus supplementary volumes. Berlin, 1956-67.

Marx and Engels: *Historische-kritische Gesamtausgabe*. Vols. 1-11. Frankfurt- Berlin, 1929-31.

Marx: *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953.

T.B. Bottomore: *Karl Marx, Early Writings*. New York, 1964.

Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat: *Writings of the Young Marx on philosophy and Society*. New York, 1967.

Marx and Engels: *Selected Works*. Vols. 1-2. Moscow, 1958.

Capital. Vols. 1-3. Vol. 1, London, 1970; vol. 2, Moscow, 1957; vol. 3, Moscow, 1962.

The German Ideology. London, 1965.

The Communist Manifesto. New York, 1967 (Laski's edition).

The Holy Family, or Critique of Critical Critique. Moscow, 1956.

Selected Correspondence. London, 1934.

On Religion. Moscow, 1957.

T.B. Bottomore and Maximilien Rubel: Karl Marx: *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. London, 1963.

Marx: *Pre-Capitalist Economic Formations*. London, 1964.

Marx: *The American Journalism of Marx and Engels*. New York, 1966.

Marx: *Articles on India*. Bombay, 1951.

Marx: *Marx on China*, 1853-60. London, 1951.

Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Chicago, 1904.

Marx: *The Poverty of Philosophy*. London, n.d.

Marx: *Theories of Surplus Value* (ed. G. A. Bonner and E. Burns). London, 1951.

Marx: *Theories of Surplus Value*. Vols. 1-2. London, 1964 & 1969.

Engels: *Anti-Dühring*. Moscow, 1954.

Engels: *The Dialectics of Nature*. Moscow, 1954.

Engels: *The Condition of the Working Class in England in 1844*. Oxford, 1968.

Engels: *Germany: Revolution and Counterrevolution*. London, 1933.

Durkheim: original works

The Division of Labour in Society. London, 1964.

De la division de la travail social. Paris, 1960.

The Elementary Forms of the Religious Life. New York, 1965.

Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1960.

Professional Ethics and Civic Morals. London, 1957.

Leçons de sociologie. Paris, 1950.

The Rules of Sociological Method. London, 1964.

Les règles de la method sociologique. Paris, 1950.

Socialism. New York, 1962.

Le Socialisme. Paris, 1928.

Suicide, a Study in Sociology. London, 1952.

Le suicide, étude de sociologie. Paris, 1960.

(with E. Denis): *Qui a voulu la guerre?* Paris, 1915.

' *L' Allemagne au-dessus de tout'*. Paris, 1915.

L'évolution pédagogique en France. Paris, 1969,

Sociology and Philosophy. London, 1965.

(with M. Mauss): *Primitive Classification*. London, 1963.

Montesquieu and Rousseau. Ann Arbor, 1965

Moral Education. London, New York, 1961.

L'éducation morale. Paris, 1925.

Education and Sociology. Glencoe, 1956.

Pragmatisme et sociologie. Paris, 1955.

Journal Sociologique. Paris, 1969.

Review of Schäffle: *Bau und Leben des socialen körpers, Revue philosophique*, vol. 19, 1885, pp. 84-101.

Review of *Gumplowicz: Grundriss der Soziologie, Revue philosophique*, vol. 20, 1885, pp. 627-34.

'Les études de science sociale', *Revue philosophique*, vol. 22, 1886, 61-80.

Review of Guyau: *L'irréligion de l'avenir, Revue philosophique*, vol. 23, 1887, pp. 299-311.

'La science positive de la morale en Allemagne', *Revue philosophique*, vol. 24, 1887, pp. 33-58; 113-42; and 275-84.

'Le programme économique de M. Schäffle'. *Revue d'économie politique*, vol. 2, 1888, pp. 3-7.

'Suicide et natalité, étude de statistique moral', *Revue philosophique*, vol. 26, 1888, pp. 446-63.

Review of Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft, Revue philosophique*, vol. 27, 1889, pp 416-222.

L'enseignement philosophique et l'argrégation de philosophie', *Revue philosophique*, vol. 39, 1895, pp. 121-47.

Review of Labriola: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, Revue philosophique*, vol. 44, 1897, pp. 645-51.

Review of Richard: *Le socialism et la science sociale, Revue philosophique*, vol, 44, 1897, pp. 200-5.

'L'individualisme et les intellectuels', *Revue bleue*, vol. 10, 1898, pp. 7-13.

Deux lois de l'évolution pénale', *Année sociologique*, vol. 4, 1899-1900, pp. 65-95.

La sociologie en France au XIXe siècle', *Revue bleue*, vol. 13, 1900, part 1, pp. 609-13, part 2, pp. 647-52.

'Sur le totémisme', *Année sociologique*, vol. 5, 1900-1, pp. 82-121.

Review of Merlino: *Formes et essence du socialisme. Revue philosophique*, vol. 48, 1889, pp. 433-9.

Debate with Lagardelle, *Libres entretiens*, 1905, pp. 425-34.

Review of works by Fouillé, Belot and Landry, *Année sociologique*, vol. 10, 1905-6, pp. 352-69.

Review of Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie, Année Sociologique*, vol. 12, 1909-12, pp. 326-8.

'La famille conjugale', *Revue philosophique*, vol. 91, 1921, pp. 1-14.

Weber: original works

Economy and Society. New York. 1968.

Wirtschaft and Gesellschaft. Tübingen, 1956.

H.H Gerth and C. Wright Mills: *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, 1958.

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Vols. 1-3, Tübingen, 1920-1.

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1968.

Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1958.

The Methodology of the Social Sciences. Glencoe, 1949.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York, 1958.

The Religion of China. London, 1964.

The Religion of India. Glencoe, 1958.

Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen, 1924. *Jugendbriefe*. Tübingen, n.d.

Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für des Staats-und Privatrecht. Stuttgart, 1891.

Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. Leipzig, 1892.

General Economic History. New York, 1961.

'Antikritisches zum "Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 30, 1910, pp. 176-202.

'Antikritisches Schlusswort zum "Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozioapolitik*, vol. 31, 1910, pp. 554-99.

Secondary works

H.B. Acton: *The Illusion of the Epoch.* London, 1955.

Lord Acton: *Lectures on Modern History.* London, 1960.

Guy Aimard: *Durkheim et la science économique*, Paris, 1962.

Martin Albrow: *Bureaucracy.* London, 1970.

Erik Allardt: 'Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 1-16.

Harry Alpert: *Emile Durkheim and his Sociology.* New York, 1939.

Louis Althusser: *For Marx.* London, 1969.

Louis Althusser et al.: *Lire le Capital.* Paris, 1967.

Carlo Antoni: *From History to Sociology.* London, 1962.

Raymond Aron: *Main Currents in Sociological Thought.* Vols. 1 & 2. London, 1968 & 1967.

Shlomo Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge, 1968.

J. A. Barnes: 'Durkheim's *Division of Labour in Society*', Man (New series), vol. 1, 1966, pp. 158-75.

Eduard Baumgarten: *Max Weber: Werk und Person.* Tübingen, 1964.

Georg von Below: *Der deutsche Staat des Mittelaters.* Leipzig, 1925.

Reinhard Bendix: *Max Weber, an Intellectual Portrait.* London, 1966.

'Social stratification and the political community', *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, 1960, pp. 181-210.

Norman Birnbaum: *The Crisis of Industrial Society.*, New York, 1969.

'Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber', *British Journal of Sociology*, vol. 4, 1953, pp. 125-41.

H. Bollnow: 'Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen "Grundsätzen des Kommunismus" (1847)', *Marxismusstudien*, vol.1, 1954, pp. 77-144.

Roger Caillois: *Man, play and Games.* London, 1962.

A.Cornu: *Karl Marx et Friedrich Engels.* Vols. 1-3. Paris, 1955.

Ralf Dahrendorf: *Class and Conflict in Industrial Society.* Stanford, 1965.

Society and Democracy in Germany. London, 1968.

Georges Davy: 'Emile Durkheim', *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, 1960, pp. 3-24.

'Emile Durkheim ' *Revue de metaphysique et de morale*, vol. 26, 1919, pp. 81-98.

Phyllis Deane and W. A. Cole: *British Economic Growth*. Cambridge, 1969.

Simon Deploige: *The Conflict between Ethics and Sociology*. St Louis, 1938.

Maurice Dobb: *Studies in the Development of Capitalism*. London, 1963.

Hans Peter Dreitzel: *Recent Sociology No*. 1. London, 1969.

Jean Duvignaud: *Durkheim, sa vie, son oeuvre*. Paris, 1965.

Iring Festcher: *Karl Marx und der Marxismus*. Munich, 1967.

Louis Feuer: 'What is alienation? The career of a concept'. *New Politics*, 1962, pp. 116-34.

Ludwig Feuerbach: *The Essence of Christianity*. New York, 1957.

Sämmtliche Werke. Vols. 1-10, 1903-11.

Julien Freund: *The Sociology of Max Weber*. London, 1968.

Georges Friedmann: *The Anatomy of Work*. London, 1961.

Walter Gagel: *Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien*. Düsseldorf, 1958.

Charles Elmer Gehike: *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*. New York, 1915.

Anthony Giddens: 'A typology of suicide', *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 276-95.

'"Power" in the recent writings of Talcott Parsons', *Sociology*, vol. 2, 1968, pp. 268-70.

'Durkheim as a review critic', *Sociological Review*, vol. 18, 1970, pp. 171-96.

'Marx, Weber, and the development of capitalism', *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310.

Politics and sociology in the thought of Max Weber. London, 1972.

The suicide problem in French sociology', *British Journal of Sociology*, vol. 16, 1965, pp. 3-18.

John H. Goldthorpe: 'Social stratification in industrial society', Paul Halmos: *The Development of Industrial Society*. Sociological Review Monograph, No. 8. 1964, pp. 97-122.

Fred M. Gottheil: *Marx's Economic Predictions*. Evanston, 1966.

Georges Gurvitch: *La vocation actuèlle de la sociologie*. Paris, 1950.

Georges Curvitch and Wilbert E. Moore: *Twentieth Century Sociology*. New York, 1945.

Jürgen Habermass: *Theorie und Praxis*. Neuwied and Berlin, 1967.

R.M. Hartwell: *The Causes of the Industrial Revolution in England*. London, 1967.

J.E.S. Hayward: 'Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit', *Sociological Review*, vol. 8, 1960, parts 1&2, pp. 17-36 & 185-202.

G.W.F. Hegel: *Philosophy of Right*. London, 1967.

Donald Hodges: 'The 'intermediate classes' in Marxian theory', *Social Research*, vol. 28, 1961, pp. 241-52.

John Horton: 'The de-humanisation of anomie and alienation', *British Journal of Sociology*, vol. 15, 1964, pp. 283-300.

Henri Hubert and Marcel Mauss: 'Théorie générale de la magie', *Année Sociologique*, vol. 7,1902-3, pp. 1-146.

H.Stuart Hughes: *Consciousness and Society*. New York, 1958.

Jean Hyppolite: *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.

Barclay Johnson: 'Durkheim's one cause of suicide', *American Sociological Review*, vol. 30, 1965, pp. 875-86.

Z.A. Jordan: *The Evolution of Dialectical Materialism*. London, 1067.

Eugene Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London, 1970.

Karl Kautsky: Die Agrarfrage. Stuttgart, 1899.

Der Ursprung des Christentums. Stuttgart, 1908.

Helmut Klages: *Technischer Humanismus*. Stuttgart, 1964.

E. jürgen Kocka: 'Karl Marx und Max Weber. Ein methodolgischer Vergleich', *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 122, 1966, pp. 328-57.

René König and Johannes Winckelmann: *Max Weber zum Gedächtnis*. Cologne and Opladen, 1963.

Kar Korsch : *Marxismus und Philosophie*. Leipzig, 1930.

Leopold Labedz: *Socialism*. London, 1963.

Antonio Labriola: *Socialism and Philosophy*. Chicago, 1918.

Roger Lacombe: *La méthod sociologique de Durkheim*. Paris, 1926.

David S. Landes: *The Unbound Prometheus*. Cambridge, 1969.

V.I.Lenin: *Selecter Works*. London, 1969.

George Lichtheim: 'Marx ant the 'Asiatic mode of production'', *St Antony's Papers*, No. 14, 1963, pp. 86-112.

Marxism, an Historical and Critical Study. London, 1964.

Marxism in Modern France. New York, 1966.

Dieter Lindenlaub: *Richtungskämpfe* im Verein für Sozialpolitik. Wiesbaden, 1967.

Nicholas Lobkowicz: *Marx and the Western World*. Notre Dame, 1967.

Karl Löwith: 'Max Weber und Karl Marx', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Vol. 67, 1932, part 1, pp. 53-99 and part 2, pp. 175-214.

George Lukács: *Der junge Hegel*. Zurich and Vienna, 1948.

Geschichte und Klassenbewusstein. Berlin, 1932.

Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1955.

Steven Lukes: 'Alienation and anomie', in Peter Laslett and W.G. Runciman: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford, 1967, pp. 134-56.

Ernest Mandel: *Marxist Economic Theory*. Vols. 182. London, 1968.

Marcel Mauss: 'Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos', *Année sociologique*, vol. 9, 1904-5, pp. 39-130.

David McLellan: *Marx Before Marxism*. London, 1970.

The Young Hegelians and Karl Marx. London, 1969.

C.B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*. London, 1962.

Ronald Meek: *Studies in the Labour Theory of Value*. London, 1956.

Franz Mehring: *Karl Marx*, Ann Arbor, 1962.

István Mészáros: *Marx's Theory of Alienation*. London, 1970.

Alfred G. Meyer: *Marxism, the Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor, 1963.

Arthur Mitzman: *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York, 1970.

Wolfgang J. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920, Tübingen, 1959.

Barrington Moore: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. London, 1969.

Robert A. Nisbet: *Emile Durkheim*. Englewood Cliffs, 1965.

The Sociological Tradition. London, 1967.

Stanislaw Ossowski: *Class and Class Structure in the Social Consciousness*. London, 1963.

Melchior Palyi: *Erinnerungsgabe für Max Weber*. Munich and Leipzig, 1923.

Talcott Parsons: 'Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber'.

Journal of Political Economy, vol.36, 1928, pp. 641-61.

Sociological Theory and Modern Society. New York, 1967.

The Social System. London, 1951.

The Structure of Social Action. Glencoe, 1949.

Alessandro Pizzorno: 'Lecture actuelle de Durkheim', *Archives europénnes de sociologie*, vol. 4, 1963, pp. 1-36.

John Plamenatz: *Man and Society*. Vols. 1& 2. London, 1968.

Heinrich Popitz: *Der enrfremdete Mensch*. Frankfurt, 1967.

Nicos Ar. Poulantzas: *Nature des choses et du droit*. Paris, 1965.

J.A. Prades: *La sociologie de la religion chez Max Weber*. Louvain, 1969.

Thilo Ramm: 'Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels', *Marxismusstudien*, vol. 2, 1957, pp. 77-179.

Hanns Günther Reissner: Eduard Gans. Tübingen, 1965.

Reminiscences of Marx and Engels. Moscow, n.d.

Joan Robinson: *An Essay on Marxian Economics*. London, 1966.

Günther Roth: *The Social Democrats in Imperial Germany*. Englewood Cliffs, 1963.

'Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Vol. 20, 1968, pp. 429-447.

Maximilien Rubel: 'Premiers contacts des sociologies du XIXe siècle avec la pensée de Marx', *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 31, 1961, pp. 175-84.

W.G. Runciman: 'The sociological explanation of 'religious' beliefs', *Archives europées de sociologie*, vol. 10, 1969, pp. 149-191.

Alexander von Schelting: *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1934.

F. von Schiller: *On the Aesthetic Education of Man*. Oxford, 1967.

Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt, 1962.

Gustav Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*. Lübeck and Hamburg, 1964.

Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, 1962.

Alfred Schutz: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, 1967.

Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*. Leipzig, 1900.

Georges Sorel: 'Les théories de M. Durkheim', *Le devenir social*, vol. 1, pp. 1-26 & 148-80.

Leo Strauss: *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

Paul Sweezy: *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London, 1954.

The Theory of Capitalist Development. New York, 1954.

Böhm-Bawek's Criticism of Marx. New York, 1949.

F. Tenbruck: 'Die Gensis der Methodologie Max Webers', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573-630.

Edward A. Tiryakian: 'A problem for the sociology of knowledge', *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 330-6.

Robert C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1965.

Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages: *Max Weber Und die Soziotogie heute*, Tübingen, 1965.

Marianne Weber: *Max Weber: ein Lebensbild*. Heidelberg, 1950.

Johanne Winckel;mann: 'Max Webers Opus Posthumum', *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, vol. 105, 1949, pp. 368-97.

Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism*. New Haven, 1957.

Kurt H. Wolff: *Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy*, New York, 1964.

Murry Wolfson: *A Reappraisal of Marxian Economics*. New York, 1964.

Sheldon S. Wolin: *Politics and Vision*, Boston, 1960.

P.M. Worsley: 'Emile Durkheim's theory of knowledge', *Sociological Review*, vol. 4, 1956, pp. 47-62.

الرأسمالية والنظريّة الاجتماعية الحديثة

صار تحليل غيدنز لكتابات ماركس، ودوركهايم، وفيبر نصاً كلاسيكياً بالنسبة إلى أي دارس يسعى إلى فهم المفكرين الذين أرسوا ركائز الإطار الأساسي للسوسيولوجيا المعاصرة.

تشتمل الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، وهي قائمة على تحليل نصيّ دقيق ومحكم لجملة المصادر الأصلية، على معالجات منفصلة للمؤلفين الثلاثة. يقوم غيدنز بإلقاء الضوء على الاتساق الداخلي لمساهمات هؤلاء المفكرين في صرح النظرية الاجتماعية. أما الجزء الأخير فيناقش أمّهات الطرق التي يمكن اعتمادها لمقارنة ماركس بالمؤلفين الآخرين، ويعالج عدداً من التصورات الخاطئة لبعض الآراء التقليدية حول الموضوع.

أنطوني غيدنز أستاذ لمادة السوسيولوجيا وباحث في كينغز كوليج لجامعة كامبريدج. ألّف عدداً كبيراً من الكتب حول النظرية الاجتماعية.





9 789953 278476